

دورية دولية محكمة

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية



العدد 07: ماي 2019



ISSN: 2625-8943



مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

المركز الديمقراطي العربي

**Journal of
cultural linguistic and artistic studies**
International scientific periodical journal



Germany: Berlin 10315
Gensinger- Str: 112
<http://democraticac.de>

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

مجلة علمية دولية محكمة، ربع سنوية. تصدر من ألمانيا-برلين عن "المركز الديمقراطي العربي" تعنى بنشر الدراسات والبحوث في ميدان العلوم الثقافية واللغوية والفنية بعدة لغات

ISSN : 2625-8943

Journal of cultural linguistic and artistic studies

Is an international scientific periodical journal issued by the democratic arabic center –germany- berlin

The journal is concerned with research studies and research papers in the fields of science cultural and science linguistic and science artistic

ISSN : 2625-8943

الناشر:

المركز الديمقراطي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية

برلين-ألمانيا

Germany:

Berlin 10315 GensingerStr: 112 Tel: 0049-Code Germany

030- 54884375

030- 91499898

030- 86450098

mobiltelefon : 00491742783717

E-mail : culture@democraticac.de

الهيئة المشرفة على المجلة

رئيس المركز الديمقراطي العربي

د. عمار شرعان

رئيس التحرير:

د. فاطمة الزهراء نسيطة

دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر

رئيس التحرير التنفيذي:

د. سالم بن لباد

دكتور بقسم اللغة والأدب العربي-جامعة البويرة، الجزائر

مساعد رئيس التحرير:

د. خلاف دريس

جامعة الجزائر 02، الجزائر

د. حريزي فايزة

المركز الجامعي تيبازة، الجزائر

د. محمود فتوح

دكتور بقسم الأدب العربي-جامعة الشلف، الجزائر

مستشار التحرير:

◆ أ.د. أيمن محمد ميدان: دكتور بكلية دار العلوم-جامعة القاهرة، مصر

◆ أ.د. سعيد جمال الدين ما ينغ جينغ: رئيس قسم اللغة العربية-جامعة صن يات سين، الصين

◆ أ.د. الغالي بن لباد: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة تلمسان، الجزائر

◆ د. محمد فتحي عبد الفتاح الأعصر: جامعة الطائف، السعودية

- ◆ د. ليلي مهدان: دكتورة بقسم الأدب العربي-جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ د. نسيصة أمينة: دكتورة بقسم الهندسة المعمارية-جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ د. أمال مقدم: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر

لجنة التحرير:

- ◆ د. نوال بناي: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. فوزية مصباح: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. أم الخير سحنون: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. صادق حطابي: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. يوسف بوزار: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. فاطمة زعيتير: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. فاطمة الزهراء النباتي: دكتورة بقسم اللغة العربية-المركز الجامعي مغنية، الجزائر-
- ◆ جمال بلبكاي: دكتور بجامعة سكيكدة، الجزائر
- ◆ هيري فاطمة الزهراء: أستاذة بجامعة تلمسان، الجزائر

رئيس اللجنة العلمية:

عمار ساسي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة البليدة 02، الجزائر

اللجنة العلمية والاستشارية:

- ◆ حاجي دوران: أستاذ التعليم العالي بجامعة آيدين إسطنبول، تركيا
- ◆ أ.د. سعيد جمال الدين ما ينغ جينغ: رئيس قسم اللغة العربية-جامعة صن يات سين، الصين
- ◆ أيمن محمد ميدان: أستاذ التعليم العالي بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، مصر
- ◆ عبد الكريم سعيد المدهون: أستاذ التعليم العالي بجامعة فلسطين، فلسطين
- ◆ الغالي بن لباد: أستاذ التعليم العالي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ حسام العفوري: أستاذ التعليم العالي بالجامعة العربية المفتوحة، الأردن
- ◆ عمار ساسي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ علي جبار الشمري: أستاذ التعليم العالي بكلية الاعلام بغداد، العراق

- ◆ أشرف محمد زيدان: أستاذ التعليم العالي في الدراسات الإسلامية والتنمية بجامعة ملايا، ماليزيا
- ◆ حافظ المغربي: أستاذ التعليم العالي بكلية دار العلوم جامعة المنيا، مصر
- ◆ ذهبية أوموسى: أستاذ التعليم العالي كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ خالد كاظم حميدي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة النجف، العراق
- ◆ عبد الفتاح محمود إدريس: أستاذ التعليم العالي بجامعة الأزهر بالقاهرة، مصر
- ◆ جمال مجناح: أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب واللغات جامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ فاطمة الزهراء نسيصة: دكتورة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ زين العابدين سليمان: دكتور بمركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث مكناس، المغرب
- ◆ جلال حسن حسن عبد الله: دكتور بكلية الاقتصاد، حقوق المنصورة، مصر
- ◆ عبد المطلب إيشيدان: دكتور بجامعة أنقرة يلدرم بايزيد، تركيا
- ◆ ليلي مهدان: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ محمود فتوح: دكتور بكلية الآداب والفنون جامعة الشلف، الجزائر
- ◆ محمد أحمد محمد حسن مخلوف: دكتور بكلية اللغة العربية بأسبوط جامعة الأزهر، مصر
- ◆ سالم بن لباد: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ سمية قندوزي: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة الجزائر 02، الجزائر
- ◆ فاطمة الزهراء ضياف: دكتورة بكلية الحقوق والآداب جامعة بومرداس، الجزائر
- ◆ مريم بابو: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة سعيدة، الجزائر
- ◆ طه حميد حريش الفهداوي: دكتور بكلية الإمام الأعظم جامعة بغداد، العراق
- ◆ خالد بن غازي الدليحي: دكتور بكلية التربية جامعة شقراء، السعودية
- ◆ فايزة حريزي: دكتورة بكلية الحقوق والآداب جامعة بومرداس، الجزائر
- ◆ المختار علة: دكتور بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجلفة، الجزائر
- ◆ سام وليام: دكتور بكلية الآداب جامعة حلب، سوريا
- ◆ محمد مكي: دكتور بكلية الآداب واللغات، جامعة المدية، الجزائر
- ◆ محمد فتحي عبد الفتاح الأعصر: جامعة الطائف، السعودية
- ◆ مولوجي قروحي صورية: دكتورة بمركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر
- ◆ محمود خليف خضير عبيد الحياي: دكتور بكلية التربية جامعة الموصل، العراق
- ◆ أرزقي شمون: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة بجاية، الجزائر

- ◆ عبد القادر لباشي: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ جميلة ملوكي: دكتورة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة تيارت، الجزائر
- ◆ محمد الصديق بغورة: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ زينب قندوز غريال: دكتور بالمعهد العالي للفنون والحرف، جامعة القيروان، تونس
- ◆ نعيمة بن عليّة: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ نصيرة شيادي: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ رشيدة بودالية: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ بوخدوني صبيحة: دكتورة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة البلدية 02، الجزائر
- ◆ أحمد حسن إسماعيل الحسن: دكتور بقسم اللغة العربية الجامعة الهاشمية، الأردن
- ◆ عبد العالي السراج: دكتور بمركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث في اللغة والآداب والفنون مكناس، المغرب
- ◆ كريمة الرفاعي بوعثمان: دكتورة بالمعهد العالي للفنون والحرف جامعة القيروان، تونس
- ◆ يوسف بوزار: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ عيشاوي وهيبّة: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية جامعة البلدية 02، الجزائر
- ◆ مجاني باديس: دكتور بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة باتنة، الجزائر
- ◆ كمال علوات: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ الطاهر غراز: دكتور بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة جيجل، الجزائر
- ◆ طلال بن أحمد بن شداد الثقفي: دكتور بالكلية الجامعية بترية، جامعة الطائف، السعودية
- ◆ نذير بوحنيكة: دكتور بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة الطارف، الجزائر
- ◆ بن عطية كمال: دكتور بجامعة الجلفة، الجزائر
- ◆ سميرة مالكي: دكتورة بجامعة وهران 02، الجزائر
- ◆ آمنة شنتوف: دكتورة بجامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ ضياء غني العبودي: دكتور بجامعة ذي قار، العراق
- ◆ عبد الكريم حمو: دكتور بمركز البحث في الانثروبولوجيا وهران، الجزائر
- ◆ محمد بوعلاوي: دكتور بجامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ زهراء خالد سعد الله محمد العبيدي: دكتورة بجامعة الموصل، العراق
- ◆ كريم كاتب: دكتور بجامعة التكوين المتواصل، الجزائر

- ◆ مصطفى عبيد: دكتور بجامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ حفيفي رتيبة: دكتورة بجامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ جمال بلبكاي: دكتور بجامعة سكيكدة، الجزائر
- ◆ لواتي فاطمة: دكتورة بمركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية، تلمسان، الجزائر
- ◆ مهداوي هند: دكتورة بالمركز الجامعي عين تيموشنت، الجزائر
- ◆ أحمد علي إبراهيم الفلاح: دكتور بجامعة بغداد، العراق
- ◆ حليلة بن عزوز: دكتور بجامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ رسول بلاوي: دكتور بجامعة خليج فارس شهر، إيران
- ◆ لخضر هني: دكتور بجامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ تومان غازي حسين الخفاجي: دكتور بالجامعة الإسلامية النجف، العراق

التعريف بالمجلة:

مجلة "الدراسات الثقافية واللغوية والفنية" دورية علمية دولية محكمة، تصدر عن ألمانيا، برلين عن المركز العربي الديمقراطي وتعنى بنشر الدراسات والبحوث في التخصصات التالية:

1. الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية
 2. اللغات والترجمة والآداب والعلوم الإسلامية
 4. العلوم الفنية وعلوم الآثار
- وكل الدراسات التي لها علاقة بالتخصصات السابقة.
- تعنى المجلة بالبحوث والدراسات الأكاديمية الرصينة التي يكون موضوعها متعلقا بجميع مجالات علوم اللغة والترجمة والعلوم الإسلامية والآداب، والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذا العلوم الفنية وعلوم الآثار، للوصول إلى الحقيقة العلمية والفكرية المرجوة من البحث العلمي، والسعي وراء تشجيع الباحثين للقيام بأبحاث علمية رصينة.

مقاييس وشروط النشر:

- تخص البحوث المرسلّة إلى المجلة إلى مجموعة من الشروط تتمثل فيما يلي:
1. يجب أن تتوفر في البحوث المقترحة الأصالة العلمية الجادة وتتسم بالعمق.
 2. على صاحب البحث كتابة اسمه وعنوانه الإلكتروني والجامعة والبلد الذي ينتمي إليه أسفل عنوان البحث، مع إرفاق سيرة ذاتية وتكون في صفحة خاصة ضمن البحث.

3. ترتب الهوامش تحت كل صفحة وفي نهاية المقال ترتب المراجع حسب الطرق المنهجية المتعارف عليها ووفقا للتسلسل العلمي المنهجي.
4. ترفق المقالات بملخص لا يتجاوز 10 أسطر باللغة العربية ويترجم الملخص الى اللغة الانجليزية أو العكس مع التطرق الى الكلمات المفتاحية. والكلمات المفتاحية تكون بينها فاصلة. وكذلك كتابة العنوان باللغة العربية والانجليزية.
5. حجم البحث لا يقل عن 10 صفحات ولا يزيد عن 15 صفحة.
6. تكتب المقالات بحجم 16 بصيغة Traditional Arabic بالنسبة للمتن وبحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للهوامش، أما بالنسبة للغات الأجنبية الأخرى يكون بحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للمتن و10 بالنسبة للهوامش وبنفس الصيغة.
7. إرفاق البحث بملخص باللغتين العربية والانجليزية.
8. على البحوث المقترحة أن تراعي القواعد المنهجية والعلمية المتعارف عليها.
9. ترسل المقالات المقترحة لهيئة أمانة التحرير لترتيبها وتصنيفها، كما تعرض المقالات على اللجنة العلمية لتحكيمها.
10. يجب ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم الى مجلة أخرى.
11. ترسل المقالات الى البريد الالكتروني للمجلة.
12. تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة ولا يجوز نشرها لدى جهات أخرى الا بعد الحصول على ترخيص رسمي منها.
13. لا تنشر المقالات التي لا تتوفر على مقاييس البحث العلمي أو مقاييس المجلة المذكورة.
14. تحتفظ المجلة بحق نشر المقالات المقبولة وفق أولوياتها وبرنامجه الخاص.
15. البحوث التي تتطلب تصحيح أو تعديل مقترحا من قبل لجنة القراءة تعاد الى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
16. ألا تكون البحوث المرسله مستلة من مطبوعة، او جزء من أطروحة.
17. أن تتضمن البحوث المرسله على قائمة المراجع تدرج في الأخير.
18. تخضع كل البحوث المقترحة للتحكيم العلمي المزدوج من طرف لجنة القراءة وبسرية تامة، بحيث:
 - يحق للمجلة اجراء بعض التعديلات الشكلية الضرورية على البحوث المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها.
 - يقوم الباحث بتصحيح الأخطاء التي يقدمها له المحكمين في حال وجودها وإعادة ارسالها للمجلة.
 - لغات المقالات: العربية، والأمازيغية، الفرنسية، الإنجليزية، الألمانية، الإسبانية، الإيطالية، والروسية.
19. المراجع والهوامش تكتب بالطريقة التالية:
 - إسم ولقب الكاتب، عنوان الكتاب، الطبعة، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر، الصفحة.

مهام إدارية:

- يرسل الباحث تعهد يبين فيه عدم نشر المقال في أي جهة أخرى، أو أخذ من مؤلف نشره سابقا.
- ترسل إدارة المجلة للباحث اشعار باستلام المقال.
- البحوث المرسلة للمجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
- تسلم إدارة المجلة للباحث الذي قبل مقاله وعد بالنشر بعد القرار الإيجابي من طرف المحكمين.
- تمنح مجلة لصاحب المقال نسخة إلكترونية من عدد المجلة الذي يتضمن مقاله.
- ترسل البحوث المقدمة للنشر عبر:

البريد الإلكتروني: culture@democraticac.de

ملاحظة: جميع الآراء الموجودة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها، كما لا تتحمل المجلة مسؤولية الاخلال بقواعد الملكية الفكرية.

افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا وحبيبنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: يسعدنا أن نصدر العدد السابع من مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية الصادرة عن المركز الديمقراطي العربي ببرلين، التي أصبحت منبرا للطلبة والأساتذة والباحثين في مختلف المجالات، والتخصصات، والحقول المعرفية؛ وفضاءاً للتقاشات الأدبية، والعلمية والثقافية، والفنية الهادفة.

يتضمن هذا العدد مجموعة من المقالات الجادة، التي تهدف إلى الرقي بالمستوى الثقافي والأدبي والفني، حيث تنوعت هذه المقالات، واختلفت مواضيعها؛ فمن تعلم اللغات الأجنبية الذي أصبح شرطاً ضرورياً في ظلّ تحديات العولمة، وثورة الاتصالات، وكيفية تعلم لغة ثالثة انطلاقاً من المعرفة السابقة للغة الأولى أو اللغة الثانية، إلى الحديث عن ثيمة "حقوق المرأة" في رواية "السيدة دالوي" لـ "فيرجينيا وولف"، وكيف جسدت الروائية.

فكان للرواية النسائية إذاً نصيبها في هذا العدد من خلال ما ذكرنا، ومن خلال وعي المرأة بالعالم، وفهمها له، في إطار ما عُرف بالتمثيل السردي الأنثوي الذي ارتبط بمفاهيم خالفت السائد والمألوف من خلال قراءة لبعض أعمال الروائية السورية "هيفاء البيطار". وبالمقابل نجد دراسة لرواية "حب في خريف مائل" للروائي الجزائري "سمير قسيبي"، تختصّ بجمالية المكان، ودلالاته في النص.

وتحضر الدراسات القرآنية والتراثية في هذا العدد أيضاً، من خلال البحث في الأصول المعرفية لنظرية التلقي في الخطاب الأصولي، وضوابط قراءة النص القرآني، بوصفه مفتوحاً على التأويلات المختلفة، ولكن وفق قواعد وضوابط حددها علماء القرآن والأصول.

وفي الدراسات اللغوية، نرى كيف كان الجاحظ رائداً للمدرسة النفسية السلوكية اللغوية الأمريكية، التي يعدّ "بلومفيلد" من روادها، حيث نجدتها تتقاطع مع ما أورده الجاحظ في الجزء الثاني من كتابه "الحيوان".

ولأن اللغة أساس التواصل والتفاعل، فإن مساحة من هذا العدد، قد خصّصت لأهمّ مسارات اكتساب اللغة لدى الطفل، في ضوء التيارات اللسانية المختلفة، بالتركيز على دور الاضطرابات اللغوية الظرفية، في دفع خطاب الطفل نحو النضج.

ويحضر التراث الشعبي بوصفه جزءاً مهماً من هوية الشعوب، وثقافتها، وعراقتها، فنجد الحكاية الشعبية والبوقالة بعقب تاريخها، لتغوص بنا في أعماق طقوس حضارات البحر الأبيض المتوسط.

هذا بالإضافة إلى مواضيع أخرى في النقد والتصوّف، والمسرح، وغيرها، قام برصدها أساتذة وباحثون جادون من جامعات مختلفة، ممّا أثرى هذا العدد الذي نأمل —ولا نشكّ في ذلك— أن يكون مفيداً للقارئ.

وفي الأخير نتقدّم بأسمى عبارات الشكر والتقدير إلى كل القائمين على المجلة، ونخصّ بالذكر أعضاء هيئة التحرير، واللجنة العلمية، ونتمنى للمجلة مزيداً من التقدم والرقي. والله المستعان.

الدكتورة نعيمة بن عليّة

عضو في اللجنة العلمية والاستشارية

فهرس العدد

العنوان	رقم الصفحة
فهرس	10
<u>Age Effect and Cross Linguistic Influence in Third Language Phonology Acquisition: An Algerian Case Study</u> Dr. Zouleykha Belabbes Department of English, El Tarf University, Algeria	12
Virginia Woolf's Image of Women's Rights in Her Novel Mrs. Dalloway Khawla Kamel Abdullah Al-Kurdy Haifaa Kamel Abdullah Al-Kurdy Amman - Jordan	23
<u>المدائح النبوية في صدر الاسلام</u> Prophetic praise in the early days of Islam د. سعيد جمال الدين ما ينغ جينغ رئيس قسم اللغة العربية-جامعة صن يات سين	38
<u>فلسفة الفكر السياسي عند مالك بن نبي</u> Philosophy of Political Thought by Malik Bin Nabi د. شاهر إسماعيل الشاهر، أستاذ مساعد في مدرسة الدراسات الدولية، (جامعة صن يات سين- الصين (Sun Yat-Sen University	54
<u>الجملة الاسمية في خطبة الوداع، دراسة في البنية والدلالة</u> The nominal Sentence in farewell sermon A structural and semantic study د. مصطفى أحمد قنبر، أستاذ مساعد -وزارة التعليم والتعليم العالي — دولة قطر	66
<u>الأصول المعرفية لنظرية التلقي في الخطاب الأصولي</u> Cognitive principles for the theory of Reception in the Jurisprudence discourse. الدكتور: رابح أوموادن، جامعة مولود معمري، ولاية تيزي وزو، الجزائر. الدكتورة: بهجة أوموادن، جامعة مولود معمري، ولاية تيزي وزو، الجزائر.	88
<u>أصل لعبة البوقالة</u> Origin of the game of Bouqala د. فطيمة ديلمي، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ-الجزائر	112
<u>التمثيل السردي الأنثوي / نمطية الكتابة النسوية</u> (قراءة في أعمال هيفاء البيطار) د. سوسن إبرادشة	128
<u>الجاحظ رائد المدرسة النفسية السلوكية اللغوية الأمريكية</u> Al-Jahidh, the leader of the American Psychological Behavioral School	140

	د. راضية بن عريبة، جامعة حسنية بن بوعلي-شلف-الجزائر
157	<p><u>الأزمة اللغوية وأثرها على الهوية الثقافية الجزائرية</u></p> <p>The linguistic crisis and the impact on Algerian cultural identity</p> <p>د. حريزي فايزة، المركز الجامعي تيبازة-الجزائر</p> <p>أ. خلاف دريس، جامعة الجزائر 02-الجزائر</p>
171	<p><u>التجلي عند الصوفية</u></p> <p>Transfiguration in sufism</p> <p>الدكتورة السعدية أوتبعزيت: الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بني ملال خنيفرة. المملكة المغربية</p>
180	<p><u>المؤسسة المتحفية في الجزائر بين التقليد والتجديد</u></p> <p>Museum Foundation in Algeria between tradition and innovation</p> <p>د. خالد بوشارب بولوداني، جامعة 8 ماي 1945-قائمة-الجزائر</p>
190	<p><u>تاريخ النص القرآني (جمعه وتدوينه) والقراءة الحداثية</u></p> <p>(دراسة وصفية تحليلية في الأصول والمنهج)</p> <p>الأستاذ محمد أركون نموذجاً</p> <p>The history of the Quranic text, (its collection, its recording) and the modernist reading: (An analytical descriptive study of the origins and methodology) professor arkoune's case study</p> <p>د/ نجادي بوعمامة أستاذ محاضر (أ) جامعة ابن خلدون /تيارات</p>
201	<p><u>تجربة الحداثة النقدية في الجزائر</u></p> <p><u>عبد الملك مرتاض أنموذجاً</u></p> <p>Experience of monetary modernization in Algeria</p> <p>Abdelmalek Murtaza model</p> <p>د. حبيب بوزوادة، جامعة معسكر-الجزائر</p>
216	<p><u>جمالية المكان في رواية «حب في خريف مائل» لسمير قسيمي</u></p> <p>الدكتورة: مهادن ليلي، أستاذة محاضرة "أ" جامعة الجبلالي بونعامة خميس مليانة-الجزائر.</p>
226	<p><u>قواعد وضوابط في مقاربة النص القرآني</u></p> <p>Rules and controls in the approach of the Koranic text</p> <p>د. سبع بلمرسلي-أستاذ محاضر (أ)-جامعة تيارت-الجزائر</p>
253	<p><u>ملامح الهوية في الحكاية الشعبية الجزائرية</u></p> <p>قراءة تحليلية لحكاية "عشبة خضار"</p> <p>Features of identity in the Algerian folk tale</p> <p>An analytical reading of the story Aashba khadar</p> <p>د. سعاد شريف، د. مسعودة مرسللي (المركز الجامعي الوشرسي-تيسمسيلت/الجزائر)</p>
267	<p><u>لغة الطفل:</u></p> <p>من حركة الاضطراب إلى مسارات الاكتساب</p> <p>The child's language: From disorder to the paths of acquisition</p> <p>أ. ليلي العبيدي (كلية الآداب بمنوبة، تونس)</p>
280	<p><u>القناع وعلاقته بالمثل في العرض المسرحي</u></p> <p>The mask and its relationship with the actor in the play</p> <p>أ-حفصة خالد جامعة الجبلالي اليابس بسيدي بلعباس-الجزائر</p>
292	<p><u>التنصيص بين التراث والحداثة</u></p> <p>الطالبة: سعاد تيشوداد، جامعة بونعامة الجبلالي، خميس مليانة-الجزائر</p>

Age Effect and Cross Linguistic Influence in Third Language Phonology Acquisition: An Algerian Case Study

تأثير السن والتأثير اللغوي المتقاطع في اكتساب علم الأصوات للغة الثالثة: دراسة حالة جزائرية

Dr. Zouleykha Belabbes

Department of English, El Tarf University, Algeria

Abstract:

Learning foreign languages is a sine qua non in the era of globalization, mobility, and communications, which grants access and connectedness to the world. This urgent need is highlighted in monolingual settings; however, in multilingual contexts, the case is, to some extent, complicated. In effect, research on bilingualism and multilingualism lead to the issue of Cross Linguistic Influence (CLI) which seeks to explain how and under which conditions prior linguistic knowledge of the first language (L1) and/or second language (L2) influences the production, comprehension, and development of a third language (L3) or additional language (Ln). Moreover, the issue of age is also one of the persistent topics in the field of language acquisition. This paper aims to scrutinize the effect of age and two previously known languages: Arabic (L1) and French (L2) in acquiring English (L3) phonology in Algerian context. The study consisted of 20 participants from different age range who were presented with recorded samples of English (L3). The findings confirm the results of some previous studies on the issue of Critical Period Hypothesis (CPH) and demonstrate a tendency for the L2 phonological transfer in L3 production at the initial stages of acquisition within young and later learners that for some circumstances diminished as L3 proficiency develop.

Keywords: Acquisition, age effect, cross linguistic influence, L2 status, L3 phonology.


ملخص:

يعتبر تعلم اللغات الأجنبية شرط لا غنى عنه في عصر العولمة، والتنقل، والاتصالات لما لها الفضل في تمكين الأشخاص من التواصل مع العالم. وتعد هذه الحاجة الملحة جد مهمة في المجتمعات أحادية اللغة ولكن في المجتمعات متعددة اللغات، فإن القضية معقدة إلى حد ما. في الواقع، يؤدي البحث في ثنائية اللغة والتعددية اللغوية إلى قضية التأثير اللغوي المتقاطع (CLI) الذي يسعى إلى شرح كيف وتحت أي ظروف تؤثر المعرفة اللغوية السابقة للغة الأولى (L1) و / أو اللغة الثانية (L2) على تركيب، فهم، وتطوير لغة ثالثة (L3) أو لغة إضافية (Ln). وعلاوة على ذلك، فإن مسألة السن هي أيضا واحدة من الموضوعات الثابتة في مجال اكتساب اللغة. تهدف هذه الورقة إلى دراسة تأثير العمر واثنين من اللغات المعروفة سابقا: العربية (L1) والفرنسية (L2) في اكتساب اللغة الإنجليزية (L3) لدى طلاب الجامعة الجزائريين. تتألف هذه الدراسة من 20 مشارك من مختلف الأعمار الذين تم تقديمهم نماذج مسجلة للغة الإنجليزية (L3). تؤكد نتائج هذا البحث النتائج التي توصلت إليها بعض الدراسات السابقة حول مسألة فرضية الفترة الحرجة (CPH) وإثبات حصول التداخل الصوتي للغة الفرنسية L2 في إنتاج اللغة الانجليزية L3 في المراحل الأولية من اكتساب اللغة لدى المتعلمين الصغار والمتعلمين في وقت متأخر.

الكلمات المفتاحية: الاكتساب اللغوي، تأثير العمر، التأثير اللغوي المتقاطع، حالة اللغة الثانية، فونولوجيا اللغة الانجليزية.

Introduction:

The acquisition process of a foreign language in bilingual or multilingual contexts is systematically different due to the fact that other languages have previously been learned. This phenomenon has resulted in the emergence of a complex linguistic landscape and opens the door for tackling issues of third language acquisition (TLA) and cross linguistic influence (CLI). The issue of third language acquisition which was sprung from multilingual matters has become an attracting area of research for many scholars and endeavoured researchers. TLA research has explored frameworks and approaches through which a multilingual mind works while acquiring a foreign language (Duhalde Solis, 2015). In other words, in which way two known languages influence the acquisition of a third one. Indeed, CLI studies scrutinize the factors influencing the acquisition of L3 or another language (Ln). Specifically, research on phonology in TLA has been well-



documented by many researchers (Gut, 2009; Llama et al., 2009; Wremble, 2010) in which they explore the roles of typology and L2 status in the acquisition of L3 phonology.

The present study aims at investigating the impact of previously learnt L2 French on the production of segmental and supra-segmental features of L3 English within Algerian EFL learners. The second part of this study seeks to explore whether aged EFL learners who master French (L2) could attain good level of English (L3) pronunciation or not.

1. Review of Related Literature

1.1. Cross Linguistic Influence

The study of CLI in third language acquisition examines the conditions in which learners transfer linguistic aspects from other languages they know. These conditions are determined by some factors that can predict the relative weight of language transfer. Among these factors: linguistic typology, language proficiency (whether L1 or L2), age, L2 status, and recency of use (Cenoz, 2001). Many researchers in this scope emphasize the great role of linguistic typology and L2 status in the L3 acquisition. Cenoz (2001) stated that “linguistic typology has proved to be influential in the choice of source language... For example, learners of French and English who are native speakers of a non Indo-European language tend to transfer vocabulary and structure from other Indo-European languages they know rather than from their first language” (p.8-9). Accordingly, studies of CLI in TLA are a complicated area of research through which many potential factors are associated with it. In this line, the most important factors in CLI research are typology and L2 status since they are the most investigated ones and they can provide a complete picture of what CLI phenomenon is.



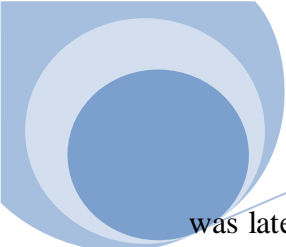
1.2 Critical Period Hypothesis (CPH)

The subject of age factor and the existence of CPH is highly debated in second/foreign language acquisition. This hypothesis claims that the ability to acquire a language is biologically linked to age, i.e., there is a period of growth or ideal time (from early childhood to adolescence) in which full linguistic competence is easily acquired, and after this period language acquisition becomes more difficult (Lenneberg ,1967) . Scovel ((1988) as cited in Huang &Jun, 2011) asserted that age effect exists only for phonology acquisition since the ability to master nativelikeness especially at the level of sound patterns of an L2 is susceptible to neurological development.

Several empirical studies examined the age effect across multiple linguistic domains; the findings of these studies showed that L2 learner's age (post adolescence) constraints long-term phonology outcomes more than it does morphosyntax outcomes (Flege, Yeni-Komshian, & Liu, 1999; Huang, 2009; Oyama, 1973). Likewise, studies on L2 phonological production (Flege et al., 1995; Flege, MacKay, & Meador, 1999) revealed that younger immigrants from Italy (whose L1 is Italian) when arrived in the United States of America (USA), they produced English (L2) vowels and consonants more properly than those who arrived at a late age.

1.3 Linguistic Situation in Algeria

In Algeria, it is difficult to draw a clear picture about its real linguistic situation due to historical, political, and socio-cultural reasons. Therefore, Algerian people speak dialectal Arabic (DA) known also as Algerian Arabic (AA) which is the local variety spoken as their mother tongue to express their thought, feeling and to interact in informal setting. This AA is a hotchpotch of languages composed hugely of Arabic, and words from Tamazight and French, and a little bit of Turkish, Spanish, and sometimes Italian. Modern Standard Arabic (MSA) is the official language while the Tamazight language

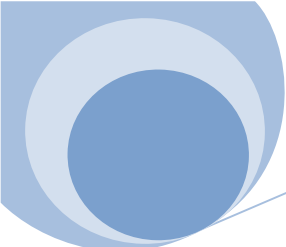


was lately recognized as a national language by policy makers. MSA is the language of education, media, and written forms. The French language is taught as a second language (L2) at the age of eight (from the third grade onwards). At the tertiary level, French is used as the language of instruction of many scientific, technological, and medical disciplines. Moreover, French is used within speech community when Algerians tend to code switch from Arabic to French in their daily speech.

As far as English is concerned, it gained the third position of language to be learned in Algeria. English is introduced in first year middle school as a third language (L3) at the age of 11. It is, then, taught after MSA (L1) which is taught from first grade at the age of six, and French (L2) from third grade. At the university level, English is taught as a foreign language in independent departments as the main specialism. Otherwise, it is taught only as a subject in scientific and technological streams.

1.4 Phonology Acquisition in Algerian Settings

No one can deny the world wide status of English as the language of international communication, technology development, and scientific research. In the Algerian education context, would French as L2 counteract or facilitate the acquisition of L3 English? In effect, the typological similarities between L2 and L3 could, undoubtedly, lead to language transfer since the two languages belong to the Indo-European family of languages. Accordingly, Algerian EFL learners would use their previously acquired knowledge of L2 French to facilitate L3 learning at the level of structure and lexicon; this is considered as a positive language transfer as investigated by Negadi (2015). However, at the level of phonology, knowledge of L2 phonology, bearing in mind that the phonological systems of L2 and L3 are different, may either help or impede L3 phonology acquisition.



Jarvis and Pavlenko (2008) define phonological transfer as “the ways in which a person’s knowledge of the sound system of one language can affect that person’s perception and production of speech sounds in another language” (p. 62). In our case, Algerian EFL learners resort to use pronunciation features of L2 at the segmental and supra-segmental level in their production of L3 English. The present study, hence, tries to answer the following research questions:

1. Does prior linguistic knowledge of L2 have a positive effect on the acquisition of L3 phonology by Algerian EFL learners?
2. Do late EFL learners who master L2 attain native-like pronunciation of L3 easily?

It is hypothesized, then, that the previously acquired knowledge of L2 sound system has a negative impact on achieving correct L3 pronunciation by EFL learners. Moreover, aged EFL learners who maintain a good command of L2 face difficulties in attaining good level in L3 pronunciation due to their late-starting L3 learning.

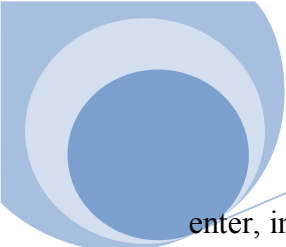
2. Methodology

2.1 Participants

The participants of this study include 20 Algerian university students whose L1 is Arabic, L2 is French, and L3 is English. Fifteen of them aged between 20-25 years old and the remaining five participants aged between 40-45 years old who have good proficiency in French and were exposed to L3 at a late age. This sample population was divided into two categories according to age differences in order to test the second hypothesis. All participants are studying English as a foreign language at the department of English in El Tarf University, Algeria.

2.2 Procedure

The participants were asked to record a word list consisted of a variety of English words among them French-English cognates such as condition, introduction, linguistics,



enter, important, information, syntax...etc. The recording was done in two sessions. The first one was held with the 15 students and the second one with the five aged learners. After that, the data was collected and the recordings were listened to many time. Later on, the errors were analyzed in terms of the phonological transfer. The recording mistakes were placed into four categories: the English short vowel [i] in sound patterns of 'in', 'im', 'en', and 'yn'; consonant problems; aspiration; and word stress placement.

3. Results

3.1 The production of the French nasalized vowel [ɛ̃] instead of the English vowel [i] in the graphemes ' in', 'im', 'en', and 'yn'

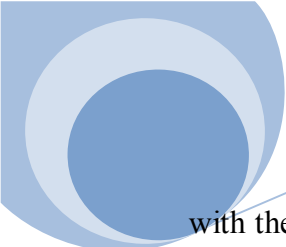
Within the first sample category, 11 participants pronounce the English vowel [i] in the French-English cognate words containing the aforementioned graphemes as the French nasalized vowel [ɛ̃]. However, with the second sample category, all participants tend to produce the French nasalized vowel [ɛ̃] from the outset.

3.2 The production of the French dental stop [t] instead of the English alveolar stop

All participants from the two categories had problems in producing the correct L3 consonant [t] in some range of words such as time, type, take, data, tomorrow, test...etc. The influence of L2 on L3 in this case is clearly detected. The French sound [t] is a dental consonant in which the blade of the tongue is against the back of the upper teeth. Whereas, the [t] in English is an alveolar consonant produced by tongue tip touching the alveolum.

3.3 The confusion between producing [ʃ] / [tʃ] and [ʒ] / [dʒ]

Most participants had difficulties in recognizing whether to produce [ʃ] or [tʃ] for the letter patterns (ch-sh) in words such as challenge, shave, shower, chance...etc. Similarly, all of them face problems in pronouncing the [dʒ] sound in words beginning



with the letter (g) or (j) such as general, gel, gender, jump, jeans...etc. They pronounce [ʒ] instead of [dʒ] as their tendency to pronounce the (g) and (j) in the French language.

3.4 Absence of Aspiration

All participants had problems with aspiration. The source of this total absence of aspiration in English stops /p-t-k/ is that the French language does not possess this phonological property when realizing stops.

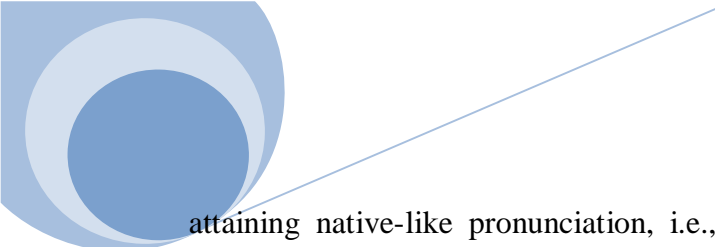
3.5 Word Stress Placement

At the supra-segmental level, and more precisely with word stress placement, some participants from the first category and all participants of the second one put the stress of polysyllabic French-English cognate words alongside some English words on the last syllable following the French stress rules. An instance of this, they pronounce the following words by stressing the last syllable: linguistic, learning, percentage, diagnostic, successful, analysis, morning...etc.

4. Discussion

It was hypothesized that the prior knowledge of L2 sound system has a negative impact on the correct pronunciation of L3. This hypothesis was confirmed as it was clearly observed from the results that the interference of L2 was detected amongst the participants who tend to transfer French pronunciation of some segments instead of following the correct English pronunciation. Moreover, within stress placement issue, it was observed that most participants resort to their L2 to compensate for the gap existing in their knowledge of L3 stress placement. Accordingly, the L2 transfer has a negative rather than a facilitating effect on the learners L3 phonology acquisition.

As far as the second hypothesis is concerned, the test results showed that CPH theory which has been strongly criticized in many fields of language acquisition, at the phonological level is still valid. That is, late EFL learners really encounter difficulties in



attaining native-like pronunciation, i.e., the second put forward hypothesis is again confirmed.

5. Recommendations

Knowing how phonological transfer takes place could help teachers as well as educators know how to assist their students to overcome CLI in their L3 acquisition for the sake of boosting their speaking fluency to reach nativelikedness. Besides, more specific considerations should be taken into account regarding the age for introducing foreign languages in multilingual contexts and the range of exposure to FLs to attain and improve language proficiency.

Conclusion

The present findings of this study corroborate with prior research results relating to the significant effect of L2 on L3 phonological acquisition (Hammarberg & Hammarberg's, 2005; Wrembel, 2010). All in all, the typological similarity between L2 French and L3 English led to interference from L2 to L3 by Algerian EFL learners whether they are young or aged learners. In order to gain more valuable insights into the field of L3 phonology acquisition in multilingual settings, more research with a large size of population and other variables would be greatly welcomed.



References:

- Cenoz, J. (2001). The effect of linguistic distance, L2 status and age on cross-linguistic influence in third language acquisition. In J. Cenoz, B. Hufeisen, & U. Jessner, (eds.) Cross-linguistic Influence in Third Language Acquisition: Psycholinguistic Perspectives (pp. 8-20). Clevedon: Multilingual Matters.
- Duhalde Solis, J.P. (2015). Third Language Acquisition: Cross Linguistic Influence from L1 and L2 (M.A theses). Autonoma de Barcelona University.
- Flege, J. E., Munro, M. J., & MacKay, I. R. A. (1995). Effects of age of second-language learning on the production of English consonants. *Speech Communication*, 16, 1–26. [https://doi.org/10.1016/0167-6393\(94\)00044-B](https://doi.org/10.1016/0167-6393(94)00044-B)
- Flege, J. E., MacKay, I., & Meador, D. (1999). Native Italian speakers' production and perception of English vowels. *Journal of the Acoustical Society of America*, 106, 2973–2987. <https://doi.org/10.1121/1.428116>
- Flege, J. E., Yeni-Komshian, G. H., & Liu, S. (1999). Age constraints on second language acquisition. *Journal of Memory and Language*, 41(1), 78–104. <https://doi.org/10.1006/jmla.1999.2638>
- Gut, U. (2009). Cross-linguistic influence in L3 phonological acquisition. *International Journal of Multilingualism*, 1479-0718. <https://doi.org/10.1080/14790710902972248>
- Hammarberg, B., & Hammarberg, B. (2005). Re-setting the basis of articulation in the acquisition of new languages: A third-language case study. In B. Hufeisen, & R.J. Fouser, (Eds) *Introductory readings in L3* (PP.11–29). Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Huang, B. H. (2005). The earlier the better? Age effect on second language phonology and grammar. In *Proceedings of the 2008 International Conference on Applied*

<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0023830911402599>

Huang, B.H., & Jun, S. (2011). The Effect of Age on the Acquisition of Second Language Prosody. *Language and Speech*, 54, 387-414.

<https://doi.org/10.1177/0023830911402599>

Jarvis, S., & Pavlenko, A. (2008). Crosslinguistic influence in language and cognition. New York, NY: Routledge.

Lenneberg, E. H. (1967). *Biological Foundations of Language*. New York: Wiley.

Llama, R., Cardoso, W., & Collins, L. (2009). The roles of typology and L2 status in the acquisition of L3 phonology: The influence of previously learnt languages on L3 speech production. *International Journal of Multilingualism* 1479-0718.

Negadi, M. (2015). Learning English in Algeria through French-based Background proficiency. *Procedia- Social and Behavioral Sciences*, 199, 496-500. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.07.537>

Oyama, S. (1973). A sensitive period for the acquisition of a second language. (Doctoral dissertation) Harvard University, USA. Retrieved from: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF01067377>

Wrembel, M. (2010). L2-accented speech in L3 production. *International Journal of Multilingualism*, 7, 75-90. <https://doi.org/10.1080/14790710902972263>

Virginia Woolf's Image of Women's Rights in Her Novel

Mrs. Dalloway

رؤية فرجينيا وولف لحقوق المرأة في روايتها فرجينيا وولف

Khawla Kamel Abdullah Al-Kurdy

Haifaa Kamel Abdullah Al-Kurdy

Amman - Jordan

Abstract

The target of this study is to shed light on Virginia Woolf's image of women's rights in her novel Mrs. Dalloway. Our study contains introduction which focuses on the concept of women's rights, the national organizations established certain sections on the status of women's rights, the concept of empowerment and women's empowerment, also the researcher presents quick glance of Virginia's life as a feminist writer; beside show different studies which focus on Virginia's image of women's rights; regardless to the study's problem which concentrates on the main question: How Virginia Woolf presents her image of women's rights in her novel Mrs. Dalloway. At the end, the conclusions are stated in the study.

Key words: Rights, image, feminist, feminism, identity.

ملخص:

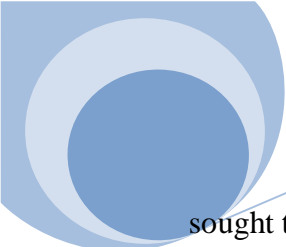
هدفت الدراسة إلى تسليط الضوء على رؤية فرجينيا وولف لحقوق المرأة في روايتها السيدة دولوي، هذه الدراسة تحتوي على المقدمة والتي تركز على مفهوم حقوق المرأة، والمنظمات الدولية المختلفة والتي انشأت بنود خاصة عن حقوق المرأة، ومفهوم تسليح المرأة، بالإضافة إلى استعراض لمحة سريعة عن حياة فرجينيا باعتبارها كاتبة نسائية مناضلة، بالانسجام مع ذلك، تم التطرق لبعض الدراسات التي ركزت على رؤية فرجينيا بالنسبة لحقوق المرأة، أما بالنسبة لمشكلة الدراسة فقد ركزت الباحثة على السؤال الرئيس: ما هي رؤية فرجينيا وولف لحقوق المرأة في روايتها السيدة دولوي؟ وفي نهاية الدراسة الخاتمة.

الكلمات المفتاحية: الحقوق، الرؤية، ناشطة نسائية، النسوية، الهوية.

Introduction

Women suffered during century in order to gain their rights in all aspects of lives, as well as most of famous feminist women try to represent women's suffering in their literature works, so that to help women to get rid from patriarchal society.

Virginia Woolf; an English novelist; essayist and critic; believed that the life of the mind was always more fascinating than person's external behaviors. In her life and her art; she



sought to push beyond existing boundaries in search of a deeper truth that lay beneath the surface. Woolf; along with with her husband and their circle of intellectual friends known as the Bloomsbury Group; helped to shape twentieth-century ideas about art; literature; gender; and sex. By demanding her own intellectual freedom; Virginia Woolf opened the door for other artists to do the same.

Woolf was interested in bisexuality not in the definition of wanting to make out with girls as well as boys; but in the more intellectual possibility of fusing both male and female identity in a single person. Woolf was a feminist. She argued not that women were better than men but that they were equally necessary. To her; a mind that was able to reconcile both its masculine and feminine parts was the most creative. “the normal and comfortable state of being is that when the two [genders] live in harmony together; spiritually co-operating. If one is a man; still the woman part of his brain must have effect; and a woman also must have intercourse with the man in her novel “Mrs. Dalloway”.

The concept of women’s rights

The women’s rights are the fight for the idea that women should have equal rights with men, over history, this has taken the form of gaining property rights, the women’s suffrage, or the right of women to vote, reproductive rights, and to work from equal pay (historynet.com).

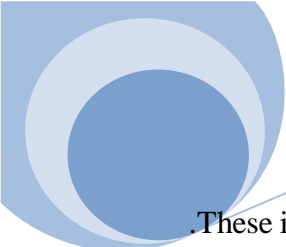
For gaining women’s rights, and to be freely in controlling women owns, also to have rights in working as men. Women start their suffrage movements, preparing to constrain society to admit their rights and to stop mis using women by conventions and the image of public of female as unable human being.

The campaign for women’s suffrage began in earnest in the decades before the civil war .During the 1820s and 30s, most states had extended the franchise to all white men, regardless of how much money or property they had .At the same time, all sorts of reform proliferating across the United States temperance leagues, religious movements, moral-reform societies, anti-slavery organizations – and in many of these, women played a prominent role (historynet.com).

Women’s rights are the fundamental human rights that were enshrined by the United Nations for every human being on the planet nearly 70 years ago. These rights include the right to live free from violence, slavery and discrimination to be educated, to own property, to vote, and to earn a fair and equal wage (globalfundforwomen.org/women-human-rights).

The National organizations and women’s rights

Women’s rights organizations are women-led organizations working to advance gender equality .some work at the grassroots level and have strong links with particular communities, while others work at the national or regional level, many deliver specialist services or projects which support women to escape violence or overcome discrimination



.These include refuges or safe houses, counselling or legal aid, training or business startup schemes .Often women's rights organizations support women to create their own local groups and networks to share skills, knowledge and support (womankind.org.uk).

United Nations is a first global organization which takes serious steps, in order to give women their rights in every aspects of lives, until to stimulates societies to understand women's rights and help individuals especially female so that to achieve their legal demands.

The United Nations has a long history of addressing women's human rights and much progress has been made in securing women's rights across the world in recent decades .However, important gaps remain and women's relations are constantly changing, with new manifestations of discrimination against them regularly emerging, some groups of women face additional forms of discrimination based on their age, ethnicity, nationality, religion, health status, martial status, education, disability and socioeconomic status, among other grounds .These intersecting forms of discrimination must be taken into account when developing measures and responses to combat discrimination against women (<http://www.un.org>).

The work on women's rights in the real sense started with the establishment of "United Nations" after the second world war. In its charter on January 26, 1945, the equal rights for men and women were affirmed for the first time. The charter of the UNS is the first legal document pronouncing against discrimination to the basis of sex (shodhgang.inflibnet.ac.in).


Furthermore, many national organizations worked together in order, to establish fundamental steps as a respond in term of women's rights, so that to encourage societies to give hand to all oppressed women, and make such official national protection.

The UN adapted CEDAW- The Convention for Elimination of The Discrimination Against Women in December 1979 to ensure equality of men and women in the exercise of human rights and fundamental freedoms in every field (un.org).

UNIFEM: United Nations Development Fund for women is the women's fund of the UN that provides, financial and technical support to programs centering on women's human rights. It advocates for gender equity in decision making structures from household to the international level (www.unwomen.org).

ILO: International labor Organization works for the promotion of equality between men and women in employment and the protection of the rights of women works (shodhgang.inflibnet.ac.in).

UNESCO: United Nations Educational Scientific and Cultural Organization has always taken efforts to promote equality between the sexes and to improve the status of women within its field of competence through education, sciences, cultural and communication (<http://en.unesco.org/>).



INSTRAW: The International Research and Training Institute for the advancement of women was created in 1976 after the women's first world conference. It builds capacity in organizations working towards gender equality (instraw.org).

Women's rights organizations also play an important role in influencing authorities to take women's rights seriously, whether through campaigns, training day, or awareness-raising through media, they are very well placed to do this because their work rooted in the realities of their communities, they full understand the context of problems facing women and girls, and have developed effective solutions to create and sustain change (womankind.org.uk).

What is Empowerment?

Furthermore, there are many orientations are created, for making more awareness among societies and their individuals, and also for changing women's situations in their contexts which are essential. On the other side, increasing communities cognization of women's role as a partner of men in their lives is urgent.

The term empowerment is frequently heard today all over the world, it is clearly connected to the word 'power', the term power in turn connotes control, in the context of human society, it means control over resources, the resources could be material such as natural resources, financial resources and human resources such as skills, labor, or intellectual resources including information, ideas, and knowledge etc. .Power is relational dynamic between individual or between groups of people and is often unequally distributed (en.wikipedia.org/Wiki/Empowerment).

What is Women Empowerment?

Half of the humanity-women have been suffering from disability, discrimination, injustice and inequality all over the world for almost many centuries, they receive small share of development opportunities, they are often deprived of educational opportunities ;better jobs ;political system or of adequate ;health care facilities (womenempowerment.org)

Women empowerment aims at changing the balance of power between the sexes for creating a more equitable distribution of power in society, this overall process of women empowerment has many aspects, dimensions like social, economic, legal and political, following are the four dimensions of women empowerment:

- 1- Economic Empowerment.
- 2- Social Empowerment.
- 3- Political Empowerment.
- 4- Legal Empowerment.

1- source of economic and social empowerment:(gsdr.org).

2- source of political empowerment:([sciencedirect](https://www.sciencedirect.com)).

3- source of legal empowerment :([wikigender.org](https://www.wikigender.org)).

Statics show that the abuser is usually someone the women knows: 38% of all murdered women are killed they're by partner ([Ishtm.ac.uk/](https://www.ishtm.ac.uk)). Of all women killed globally in 2012, it is estimated that almost half were killed by a partner or relative compared to less than 6% of men ([unodc.org](https://www.unodc.org)). The vast majority of women across the globe have experienced violence on the street of their cities with 89% of women in Brazil, 86% in Thailand and 79% in India reporting harassment and abuse ([womankind.org.uk](https://www.womankind.org.uk)).

Over 700 million women alive today were married when they were under 18, and of those some 250 million were married before they were 15 ([unicef.org/ar](https://www.unicef.org/ar)). A European Union survey showed that 34% of women with a health problem or disability had experienced violence by a partner in their lifetime, compared to 19% per cent of women without a health problem or disability (fra.europe.eu/en).

(Fernandez,2012) developed a dynamic model to analyze how capital accumulation, fertility and different legal traditions affect male preferences towards married women obtaining property rights, the main intuition delivered by the model is that lower fertility /high wealth alters the relatives benefits of a patriarchal system relative to one in which women have fuller property rights, at the some critical level of fertility (or high enough household wealth), the disparity in the welfare levels of daughters versus sons under a patriarchal system leads a father to be willing to sacrifices his extra consumption benefits under patriarchy in order to ensure that his sons-in-law are likewise forced to be more generous towards his daughters .

In addition, (Fernandez,2012) argues that the relationship between the organization of families, women's rights, and economic outcomes also deserves to be explored, particularly if one wants to understand why women's rights were first extended in the West rather than elsewhere.

Because of that previous information and as a respond to the recommendation of the previous studies in making new studies, which correlated of women's rights, our current study tends to reveal Virginia Woolf's image of women's rights in her novel Mrs. Dalloway. The problem of this study focuses on how Virginia Woolf presents her image of women's rights in her novel Mrs. Dalloway?

From main question, we can get three questions:

- 1- How Virginia Woolf presents her image of women's rights in term of feminist?
- 2- How Virginia Woolf presents her image of women's rights in term of gender?
- 3- How Virginia Woolf presents her image of women's rights in term of identity?

The suffrage movements of women's rights

The women's suffrage movement was a decades long fight to win the right to vote for women in the United States. It took activists and reformers nearly 100 years to win that right, and the campaign was not easy. Disagreements over strategy threatened to cripple the movement more than once. But on August 26, 1920, the 19th Amendment to the constitution was finally ratified, enfranchising all American women and declaring for the first time that they, like men, deserve all rights and responsibilities of citizenship (history.com).

The waves were categorized, in three "waves" which put fundamental steps, to gain women's rights within society:

First wave feminism lasted through the 19th and into the early 20 century, concerned largely with suffrage and educational equality. Second wave feminism is the movement in the 1960s through -approximately- the 1980s also called "women's liberation" it sought to address remaining legal and cultural inequalities. "Third wave" the current state, is in many ways a continuation of the second (writerinspire.org).

There is still disagreement in modern scholarship on when to mark the beginning of feminism, and how to organize its history. A smaller group calls for the complete organization of feminist history considering the "modern" feminist tradition to have begun in the late Middle Ages. These scholars see the following divisions in movements (Feminist%20writing.html):

- 1) Late-medieval and early renaissance feminism (1400-1600).
- 2) Rationalist feminism (1600-1700).
- 3) Utopia feminism (1820-50).
- 4) Liberal feminism (1820-1920).
- 5) Contemporary feminism (196-

Feminism has always been a movement that inspired via the arts. In its most early stages, feminists were women who used the art of speaking fine literature, and yes, even to promote the idea of equality. The 20 century saw some of the greatest advancements in the feminist movement – and much of that is thanks to the many famous feminist writers of the 20th century. Their words inspired and also raised awareness of the plight of women in the world without the brilliant writers, many women would have simply resigned themselves to being second – class citizens and many men wouldn't have released what women actually have to deal with as a result of being born female (viva.media/famous-feminist-writers-of-the-20th-century).

Virginia's life as a feminist writer

Virginia Woolf is one of the famous feminist writers, focused on women's concerns, feelings, suffrage, and hops. In her literature works, Woolf concentrated in women's rights and domination of patriarchal society.

Born in 1882 into Victorian England, into the large upper middle-class and blended family of Julia Duckworth and Leslie Stephen, and raised in a dark claustrophobic house in London's Hyde Park, Virginia Woolf has become a symbol of feminism, high modernist and experimental fiction. She was also a prolific essayist, writing for "common reader" ;a biographer ;a polemicist ;an autobiographer ;and a committed diarist ;a reviewer and journalist ;she and Leonard Woolf, whom she married in 1912, began the Hogarth Press, which published significant modernist and provocative works, including T.S Eliot, Sigmund Freud, but also many women writers, notably Katherine Mansfield, Via Sackville West, Nancy Cunard, and Woolf herself (Mezei,2013).

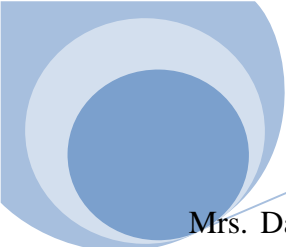
Virginia Woolf was one of the feminist writers, whose attitude influenced her writing ;her literary work is about women's rights and position in male dominant community .She is the victim of such society that undergone father dominance and society dominance, off course, she was affected by her father's domination of his wife and daughters and suffers these realities so screams this fact in her novel .Because of that, her concerns about feminine issue are depicted in her novel "Mrs. Dalloway"(Nicolae,2015).

Virginia Woolf is one of the most widely read, and most famous feminist writers of 20th century, she's most well known for her "stream of consciousness" style of writing, as well as the fact that she regularly placed women at the forefront of her stories-a rarity at the time .Woolf was one of the first writers who brought a women's inner life to the forefront and also was one of the only women who noted that misogyny and militarism tend to go to gather .Also, she was one of the few women of her time to see gender as a fluid concept (Kenny,2017).

One of the most popular Woolf's novel Mrs. Dalloway, Mrs. Dalloway displays inner life of woman called Clarissa, who faces serious personal, social, and marriage problems. Woolf in her novel tries to expose Clarissa's complex case, as a reflection of women's suffrage.

Woolf draws our attention to the way in which the central woman character in socially defined by her marriage and masked by marital signature, walking in London, Clarissa Parry Dalloway experiences the oddest sense of being herself invisible; unseen; unknown..... This being Mrs. Dalloway; not even Clarissa anymore; this being Mrs. Richard Dalloway (Showalter,1992).

A contemporary feminist reading which would substitute a liberated Mrs. Dalloway for Woolf's ambiguous heroine, or would make Clarissa a priestess or goddess, seems to miss the paint as well ([Penguin.com](https://www.penguin.com)).



Mrs. Dalloway takes place on a single day, Wednesday, 13 June 1923. It follows the heroine from early morning through tonight of a London day on which she gives a large formal party. Although she has just turned fifty-two, Clarissa's mind keeps returning to the past, to another June day in 1889 when she was eighteen (Showalter,1992).

Different studies she light on Virginia's image of women's rights

1.(Anderson,2004)

“The Woman as Mother and Artist in Virginia Woolf's To The lighthouse and Mrs. Dalloway”

The study focuses on Mrs.Dalloway's character Clarissa who represents the wife, the post-war, upper-class British society that Clarissa inhabits demands that a woman perform the role of hostess, that she succeed in the social arena, and Clarissa does so exceptionally well .Clarissa possesses a special skill for orchestrating parties ;like the dinner party ;to the Lighthouse, Clarissa's party signifies a triumph of the women as hostess, as architect of communal social space .

In conclusion, (Anderson,2004) claims that in Mrs. Ramsay and Clarissa Dalloway, Virginia Woolf created two characters who shared her belief in the inherent connectedness of humanity ;through their social skills, they broke down the walls of bricks and mortar that separate one person from another-they connect, in short they do what Woolf herself wants to do with her writing .Finally, (Anderson,2004) ends the study with main point, for readers should move towards a different understanding of the relationships between the woman as artist and the woman as mother, angel and hostess.

2.(Breytenbach,2007)

“The Triumph of Life Over the Well Tears: History and The Past in Selected Novels of Virginia Woolf”

The target of the study is to discuss Virginia Woolf's aim at the modernization of existing of artistic expansion .However, she was also very historically aware author .Thus the main issues and questions that this study's aim at investigating are Woolf's view on, approach to and use of history and the past in three novels :Mrs. Dalloway (1925), to the Lighthouse (1927), and Between the acts (1941) .The research points certain results like: Woolf seems to suggest an alternative course of action to be followed in order to avoid the negative repetitive cycle of history in which her society found itself , to Woolf an intense engagement with the passage of the time and with history was the key to effecting the triumph of life, this moment in the present, here and now, history in the making over the well tears that lies already in the past .

(Breytenbach,2007) presents main conclusions as following:

1) Woolf addresses are relevant to humanity in general, thus it is a pity that her experimental narrative technique, and developed subtlety seem to diminish the accessibility of her novel Mrs. Dalloway to a more general audience.

2) Woolf might be accused of a form of social snobbery for writing with a more select audience in mind, 3) Woolf's novels are particularly rewriting when studied within the context of the relationship between history, society and the individual, 4) Woolf is too limited and subjectivity, robbing history of its meaning and ignoring social issues.

3.(Kathman,2012)

“Virginia Woolf and the F-word: On the Difficulties of Dealing Woolf's (Anti) Feminism”

The study discusses two feminist theorists Rosi Braidott and Judith Bulter, those modern theories are presented, discussed, and effectively applied to Woolf's work .The study concludes with a definition Virginia Woolf was a progressive thinker who was a head of her time concerning her feminist stand and her personal position as a woman in a patriarchal society .This study informs that Woolf's feminism cannot be put into one single category, from a contemporary point of view it is a concoction of different ideas and directions, and as such it is Woolf's feminism .

(Kathman,2012) writes certain conclusions: it is possible to interpret her thoughts as ideas that are nowadays referred to as relating to the theory of sexual difference, the focus is often on how men and women are different and how difference can accentuate both sexes' strengths :thus, Virginia questions the sexes as being purely feminine or purely masculine while at the same time, she appears to be advocating sexual difference .(Kathman,2012) also, concludes that extensive elaborations on women's issues and the nature of her trains of thought prove that Virginia Woolf was a progressive thinker who was a head of her concerning her feminist stand and her personal position as a woman in a patriarchal society.

4.(Montashery,2012)

“A Feminist Reading of Virginia Woolf's Mrs. Dalloway”

The researcher in this study shed more light on the problem of subjectivity from a feminist perspective .The study draws on Woolf's own understanding regarding the formation of identity as well as Simone de Beauvoir's, Judith Bulter's and Susan Bordo's to locate Clarissa's feminine qualities and resistance in the novel .Therefore, the purpose of this study is to perform a thorough examination of one of the most memorable characters in twentieth century fiction .It aims to exploring Clarissa's multifaceted and labyrinthine self from a feminist perspective .

(Montashery,2012) provides certain conclusions such as:

1) Clarissa Dalloway's identity is not essential to her nature, but is produced through contingent social interactions. 2) her identity is inflected by ideologies of gender and other social constructs, 3) the process of identity creation is not a one-time event. 4) new social arrangements provide the means to shape new identities. 5) identity is a continuous creative practice, and is shaped not through language alone, but through a set of other factors like gender, ideology and body, 6) all women are oppressed by the overriding force of language, therefore, language is responsible for male dominance in society, Clarissa's identity needs to be constructed socially through language, but this very language is patriarchal, although Clarissa attempts to resist it, she is unable to fit into its predetermined structure, 7) poststructuralism imposes unstable and fragmentary identity ;therefore, subjects within poststructuralism are constructed socially, but their identities are fluid, dynamic and fragmentary, 8) identity is a semiotic activity whereby individuals are made to make cultural sense .

5.(Categoria,2013)

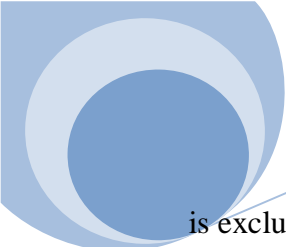
“Feminist Ideas Reflected On Woolf's works”

The study aims to highlight women in Virginia's works ,such as Clarissa in Mrs.Dalloway depicting her thoughts ,regards and feelings as in these cases .Nowadays ,the writer is an icon in the feminism movement ,because lots of writers have determined this .However ,there are some people who defend that Virginia Woolf wasn't a feminist writer .During this study , the researcher wants to investigate the character of Clarissa in term of Androgyny as an example of repressed woman that Woolf portrays in the novel Mrs.Dalloway ,through these words the writer criticizes again the established patriarchal society ,therefore ,it is considered within feminism .The researcher finally ,puts certain results such as :reader should see only in Virginia Woolf a portrait of the society ,because the writer presents both female and male genres ,Woolf displays an androgynous mind to combat inequalities ,between genres from a feminist point of view .

1- Virginia Woolf presents her image of women's rights in term of feminist

(Muneer,2014) seeks to enhance the quality of women's lives by defying the norms of society based on male dominance and subsequent female which implies the emancipation of women shackles, restrictions, norms and customs of society, it demands that women should be treated as an autonomous subjects and not as passive objects. Also, the study seeks the quality between men and women in moral, social, economic and political fields.

In addition, (Muneer,2014) confirms that women should be independent financially and autonomous professionally .on the other hand, for radical feminist the oppression of women is rooted in the patriarchal system, post-modern feminist women have the better .Moreover, the study argues that if women were equated with men, regarding the same division of labor and the same fee, and they would be equated with men regarding the same values and status. For (Levy;2011) concentrates on feminist's resistance; in which the heroin in Mrs.Dalloway joins in the feminist search for a way out of gender oppression; a search that is embedded in the feminist cause; the study states that women



is excluded from society; and she demands to find a social space within which woman is not a member of society; but it is also an independent one.

2- Virginia Woolf presents her image of women's rights in term of gender

(Mohammad;2015) indicates that in Mrs. Dalloway both sexes can be a heart of consideration in terms of being capable on in capable .Furthermore, the study shows that Woolf claims that men and women can have the same negative and opposite feeling such as, patriotism and social activity, she declares that the male sex has dominance of female life from the beginning that their situation pathetic, and it never ends .additionally, men look down to women and this malignant looking can penetrates women's flesh and skin .Thus, the study signifies that even heterosexual women doesn't like to be degraded and ignored in any fields .

(Hrbkova,2017) argues that Woolf portrays the performance of gender as something deliberate and thus autonomous and liberating subsequently, the novel Mrs. Dalloway raises awareness about the way gender norms and gender performativity shape and define human life. For (Arjona;2017) illustrates the fluid nature of the characters in Mrs.Dalloway's gender and sexual identities; they all have experienced to certain extent both heterosexual and homosexual relationship. On the other hand; gender and sexual equality is still appending issue affecting not only women; but also any identity that could be considered queer. Further more; the study indicates that Woolf in her novel included multiple layer of oppression in depicting characters; something that remains yet unexplored in relation to the topic of race. Nonetheless; in a world order by sexual imbalance pleasure in looking has been split between active/male passive/female; which means that women are looked revision of the text at and displayed as images (an object); whilst the male gaze projects it's phantasy on the female figure.

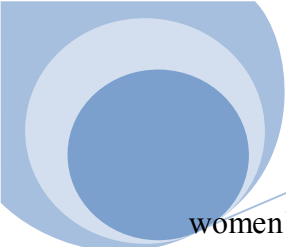
3- Virginia Woolf presents her image of women's rights in term of identity

(Marcek,2016) points that the individual's identity was threatened by the imposition of collective identity and it should be stopped. In addition, the study signifies that Clarissa Dalloway and Septimius Smith, two psychologically distinct characters dealing with the same issue of establishing a stable identity, while struggling with limiting outer forces such as patriarchal arrangement of the society and misunderstanding of mental illness.

Furthermore, (Marcek,2016) explains that both characters Clarissa and Septimius represents the two sides of one person on dealing with public image as well as Woolf in Mrs. Dalloway thinks in case the war the ultimate destruction of one's identity.

The study argues that Clarissa purposely sacrifices a personal identity from a public one, playing for individually allowing the former state to dominate the latter impulse and decomplexify her identity.

While, (Shihada,2005) indicates that Woolf established herself as a distinguished feminist women writer in her treatment of women's helpless situation, she unveiled the causes of



women's oppression and provided a comprehensive answer for the women questions. Mrs. Woolf employed her novel to show women the way to obtain meaning in life and realize their identities. Whilst, Woolf's works reflect her philosophy of life and identification of women, she strived to give women female identity, so, Woolf's strife to set the woman away from the patriarchal society, Mrs. Dalloway are devoted to portray a picture of a patriarchal and imperialistic of society. Mrs. Woolf ends Mrs. Dalloway with hope for the new woman.

In addition, (Shihada,2005) displays that Woolf seems to say to woman that she shouldn't lose her femininity, and also shouldn't be limited to it, but the woman of the future embraces her femininity and masculinity and makes a choice of how to use that within herself to achieve fulfilment. Further more' (Teigen;2010) describes Virginia Woolf's structure and style reveal a fragmentation of identity that is a direct effect of the city's rapid modernization and whose only resolution. For Woolf lies her characters inevitable isolation; (Teigen'2010) also notes that in Mrs.Dalloway there is a different strategy conveys the same dislocating sense of simultaneous absorption in multiple identities; which ends in isolation. The study claims that in Mrs.Dalloway identities become entangled only impermanently before finally splitting apart again and returning to inaccessible anonymity.

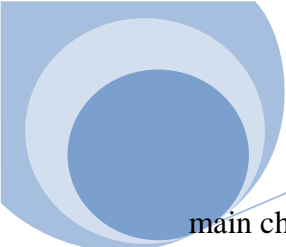
Conclusion

This chapter contains certain conclusions, that the researchers have been reached. The study mainly focuses on Virginia Woolf's image of women's rights in three terms: feminist, gender, and identity. Reader will be come up with Virginia's point of view in women's rights by presenting female characters named Clarissa who suffered from the domination and neglect of her husband Richard.

Women for Virginia Woolf should be released from patriarchal society and should be an independent creatures to get their rights, their rights are not easy to obtain, because the context around women do not has real well in order to help them to get away from hardship which faces women in their lives, instead society which suppose to assist women puts obstacles towards gaining their rights, their rights are not gift from society, but they are society's duties .

Woolf in her novel Mrs. Dalloway tries to encourage transformation to see modern women , in this case Woolf hopes from society to recognize the real role of women as a partner of men within their spheres, and if women get their real role in the community, they well be an active and contributed person, share men's work constructing their society, as a result , women become a second half of men .

Woolf think that modernization gives women a crucial tool to be free in ideas, values and life, she sees workers women are strong because working supplies women with power, this power push them to strive in order to gain their sensible demands and needs. Woolf concerns about oppressed, silent women, because their choices are not appreciating from family and society, men take their roles and decide in behalf of them, Woolf among her



main character Clarissa sends a message for women who are limited and denied mothers, wives, and daughters, they have to raise their voices, because the time of subservient was gone.

To Woolf judgement on women, shouldn't be according on their beauty, features or obedience to men, but the judgement should be toward their mind, ideas, culture, rational thoughts and thinking objectivity .Moreover, Woolf thinks that some women gives bad image of oppressed women, they have trivial thinking, empty mind, they cannot represent real women, those real women who represent their suffrage their hopes and dreams .In tune with, Woolf in her novel Mrs. Dalloway seems respecting an autonomous women, because they have their own well and decisions, they are not submit to others, although married women do not have their own well or even express their opinions freely, actually, they are weakened and subdued human .

At the end, Woolf says words which truly expresses what is roaming inside her

“It is sense that there is no answer, that if honestly examined life presents question after question which must be left to sound on and on after the story is over in hopeless interrogation that fills us with a deep, and finally it may be with a resentful, despair” -Virginia Woolf

(<http://xrads.Virginia.edu/class/workshop 97/gribbin/modern.html>)

Work Cited

- 1-Arjona;sara(2017).”Gender Formations And Queer Identities In Virginia Woolf’s Mrs.dalloway And In Later Revisions Of The Text”; Barcelona University;Espaine.
- 2- Anderson,Ana(2004).”The Women As Mother And Artist In Virginia Woolf’s To The Lighthouse And Mrs.Dalloway”,University Of Tennessee,US.
- 3- Breytenbach,Albertus(2007).”The Triumph Of Life Over The Well Tears :History And The Past In Selected Novels Of Virginia Woolf”,University Of Pretoria, South Africa.
- 4- Categoria,Sin(2013).”Feminist Ideas Reflected On Woolf’s Works”.
- 5- Fernandes;Raquel.(2012).”Women’s Rights And Development”.
- 6- Forbes,Shannon(2005).”The Failure Of Clarissa Dalloway’s Victorian Self In Virginia Woolf’s Mrs.Dalloway”.vol.38,No.1,pp.38-50.
- 7- Hrbkova,Martina(2017).”Gender Consciousness And Representation In Virginia Woolf’s Writing In Light Of Contemporary Feminism And Gender Theory”, University Of Karl ova .
- 8- Kathman,Ute(2012).”Virginia Woolf And The F-Word :On The Difficulties Of Dealing Woolf’s (Anti) Feminism”, Lund University.
- 9- Kennedy,Mackenzie(2017).”Famous Feminist Writes Of The 20th Century”.
- 10-Levy;Yeal(2011).”Feminist Resistance In Mrs.Dalloway Book”
- 11- Marcek,Tamara(2016),”Alienation, Isolation And Re-Establishment Of Identity In British Modernist Novels “,University Of J.J. Strossmayer, Istanbul,Turky.
- 12- Mezei,Kathy(2013).”Virginia Woolf, Women And Work”.
- 13- Mohammad,Fatemeh And Others(2015).”Self And Gender In Mrs. Dalloway By Virginia Woolf”, Research Journal Of recent Science,Tahran,Iran.
- 14- Montashery,Iraj(2012).”A feminist Reading Of Virginia Woolf’s Mrs. Dalloway”, University Purta Malaysia.
- 15- Muneer,Usama(2014).”A feminist Perspective Of Virginia Woolf’s Mrs. Dalloway”, University Of Faisal Abad, Pakistan.
- 16- Nicolae,Cristina(2015).”The Concept Of Self In Virginia Woolf’s Mrs. Dalloway “Assistant University .
- 17- Shihad,Isam(2005).”A feminist Perspective Of Virginia Woolf’s Selected Novels Mrs. Dalloway And To The Lighthouse”, Al-Aqsa University, Gaza.

18- Showalter, Elaine (1992). "Mrs. Dalloway, Virginia Woolf".

19- Tieggen, Megan (2010). "Woolf's Modernism: Ambivalence Of Identity In Mrs. Dalloway And Street Haunting" Journal Of Undergraduate; US

Web Sites

1- <http://en.unesco.org/> 18/12/2018

2- <https://en.wikipedia.org/wiki/Empowerment> 27/12/2018

3- Feminist%20writing .html 13/12/2018

4- fra.europa.eu/en 18/12/2018

5- <http://www.globalfundforwomen.org/women-human-rights> 12/12/2018

6- www.historynet.com 12/12/2018

7- <http://www.Ishtm.ac.uk/> 13/12/2018

8- www.penguin.com 11/12/2018

9- www.sciencedirect 27/12/2018

10- shodhgang.Inflibnet.ac.in 12/12/2018

11- <http://www.unicef.org/ar> 18/12/2018

12- <http://www.unodc.org/> 18/12/2018

13- www.un.instraw.org 13/12/2018

14- <http://www.un.org> 14/12/2018

15- www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/ 15/12/2018

16- www.unwomen.org 19/12/2018

17- www.wikigender.org 27/12/2018

18- www.womankind.org.uk 13/12/2018

19- <https://womenempowerment.org> 27/12/2018

20- writerinspire.com 13/12/2018

21- <http://xroads.Virginia.edu/class/workshop97/gribbin/modern.html> 28/12/2018

Prophetic praise in the early days of Islam

د. سعيد جمال الدين ماينغ جينغ

رئيس قسم اللغة العربية-جامعة صن يات سين

مقدمة:

المديح أو المدح هو غرض من أغراض الشعر العربي. "وهو في الأصل تعبير عن إعجاب المادح بصفات مثالية، ومزايا إنسانية رفيعة يتحلى بها شخص من الأشخاص أو أمة من الأمم. وأفضل المدح ما صدر عن صدق عاطفة، وحقيقة واقعة، ولا يكذب فيه الشاعر ولا يبالغ. وأجل المدح ما ابتعد عن تمجيد الامتيازات المادية التي يتمتع بها الممدوح مما لا فضل له به. وأجود المدح وأبقاه ما أخلص فيه الشاعر لنفسه، ولحقيقة ممدوحه، ولخير مجتمعه.¹ فقد كان الشعر العربي قبل الإسلام أداة لتعبير الأشراف والعظماء عن آمالهم وأهدافهم، فلم يمدح الشعراء غير رجل قد سجل مكانة بين العرب بمكرمة صنعها كمكرمة هرم بن سنان والحارث بن عوف حين تحملا ديات القتلى بين عبس وذبيان، فحقنا بصنيعهما الدماء. ثم ظهر بعد حين بين الشعراء أولئك المتكسبون بشعرهم، فانطلقوا بين القبائل يمدحون عظماءها وينالون عطاياهم وترددوا على المناذرة ملوك الحيرة وعلى الغساسنة ملوك الشام، فيمدحهم ورجعوا إلى أوطانهم بالكثير من المال، ثم انحط بعض الشعراء فجاوز مدح العظماء إلى غير العظماء في سبيل جمع المال.

الكلمات المفتاحية: المدائح، المدائح النبوية، الإسلام.

introduction:

Praise or praise is the purpose of the purposes of Arabic poetry. "It is originally an expression of the admiration of the praise of the ideal qualities, and the high human merits of a person or a nation of nations, and best praise of the sincerity of emotion, and the fact that the poet does not lie and does not exaggerate. The Arab poetry before Islam was a tool to express the supervisors and greats about their hopes and goals and glories, did not praise the poets but a man has registered a place between The Arabs with the honor of making them like the vineyard pyramid of Ben Sinan and Harith bin Auf when they bear And then came back among the poets, those who earned their hair, so they went among the tribes, praising their greats and receiving their

gifts, and hesitating on the hypocrites of the kings of Hira, and on the Ghassanites, the kings of the Levites, and they brought them back to their homelands with a lot of money. Praise the great to the non-great in order to raise money.

Keywords: praise, prophetic praise, Islam.

أولاً: موقف الاسلام من الشعر

اتخذ الإسلام من الشعر مواقف تنسجم وطبيعة المرحلة التي شهدتها الدعوة، فالمواقف الإسلامية لم تكن اعتباطية وعشوائية، بل كانت منبثقة من ظروف الدعوة نفسها.² ففي بداية الدعوة ذم الإسلام الشعر وهؤن من أقدار الشعراء، حين كان الشاعر يهاجم الدين، وينتقص منه، وحين كان المشركون يتهمون الرسول (ص) بأنه شاعر، وبأن قوله شعر.

وبعد فترة من الدعوة، اتخذ الإسلام من الشعر سلاحاً في الحرب، فوجه الشعراء نحو الالتزام النسبي بقيم الإسلام وتعاليمه، فشهر هؤلاء الشعراء ألسنتهم يحاربون بها أعداء الإسلام من مشركي قريش، كما سنرى في رد حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك وغيرهم على الشعراء من مشركي قريش.

وبعد فتح مكة والطائف، انتهى دور الشعر الهجائي أو دور النقائص الشعرية، خاصة بعد دخول الناس في دين الله أفواجا، فلم يعد من المقبول إثارة الضغائن والأحقاد عن طريق الشعر، ولذلك دخل الشعر مرحلة جديدة في أغراضه وموضوعاته.

ثانياً: أقسام الشعر

قسم الأدباء الشعر إلى قسمين: المدح والذم، وعدوا سائر الأقسام مرتبطة بهذين القسمين، فالوصف والثناء والفخر والغزل والتشبيه والاستعارة والمثل والزهد والوعظ والتقوى والنصح كلها تدخل في نطاق المدح، أما باقي الأغراض فتكون عادة للهجاء.³

المدح لغة: هو نقض الهجاء، وهو حسن الثناء، قال مدحته مدحة واحدة، ومدحه وُمدحه مدحاً ومدحة، هذا قول بعضهم، والصحيح أن المدح المصدر والمدحة الاسم، والجمع مدح وهو المَدْح والجمع المدائح والأماديح.

المدح اصطلاحاً: المدح في الاصطلاح هو ذكر المحاسن بمقابل وبدون مقابل، اختيارياً كانت أو بشكل غير اختياري. يقول صاحب جواهر الأدب: " المدح هو الثناء على ذي شأن بما يستحسن من الأخلاق النقيسة، كرجاحة العقل، والعفة، والعدل والشجاعة.⁴

المديح النبوي: هو عبارة عن الشعر الذي يهتم بمدح رسول الإسلام محمد بن عبد الله بتعداد صفاته الخلقية والخلقية وإظهار الشوق لرؤيته وزيارته والأماكن المقدسة التي ترتبط بحياته، مع ذكر معجزاته المادية والمعنوية ونظم سيرته شعراً والإشادة بغزواته وصفاته والصلاة عليه تقديراً وتعظيماً. وغالباً ما يتداخل المديح النبوي مع قصائد التصوف وقصائد المولد النبوي.

ثالثاً: المدح في صدر الإسلام:

لما جاء الإسلام اتجه الشعراء الذين أسلموا إلى مدح رسول الله (ص) صاحب الدعوة التي أنقذت الناس من الشرك، وصاحب النفس التي انطوت على الأخلاق الكريمة.

لقد لقيت قصائد المديح النبوي في صدر الإسلام وما بعده اهتماماً ملحوظاً، ومن ثم أذاعها التصوف، فهي صارت لوناً من التعبير عن العواطف الدينية، وباب من الأدب الرفيع لأنها لا تصدر إلا عن قلوب مفعمة بالصدق والإخلاص.⁵

ويمكن تعريف المدائح النبوية بأنها: "فن من فنون الشعر التي أذاعها التصوف، فهي لون من التعبير عن العواطف الدينية، وباب من الأدب الرفيع؛ لأنها لا تصدر إلا عن قلوب مفعمة بالصدق والإخلاص".⁶

ويلاحظ هنا أن ما يقال قبل مولد النبي (ص) يسمى (بشارة)، وما يقال أثناء حياته (ص) يسمى (مدحاً)، وما يقال بعد وفاته (ص) يسمى (رثاءً)، ولكن أكثر المدائح النبوية قد قيلت بعد وفاته (ص) فكأنهم لاحظوا أن رسول الله (ص) موصل الحياة، وأنهم يخاطبونه كما يخاطبون الأحياء، أو لعلهم لاحظوا أن الرثاء لا يكون إلا في أعقاب الموت مباشرة، أما إذا لم يتصل بحادثة الوفاة فإنه مدح.

وسيتناول هذا البحث نماذج أشعار الشعراء المخضرمين في مدح النبي (ص) وتحليلها، كي يستشف من خلالها خصائص وسمات المدائح النبوية في صدر الإسلام.

رابعاً: المقتطفات الشعرية في مدح النبي (ص) في صدر الإسلام

في عصر صدر الإسلام، ظهر تيار جديد في المديح، هو مدح النبي (ص). وأذيع هذا الفن مع الدعوة الإسلامية والفتوحات في حياة النبي (ص) حينما مدحه الشعراء، ومجدوا دعوته وأخلاقه، وبذلك تحول المدح من التكتسب إلى التدين. وفي طليعتهم حسان بن ثابت الملقب بـ "شاعر الرسول" والذي كان ينصب له منبراً يلقي فيه الشعر والمديح، وهو مؤسس هذا الفن وكان معه عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك وتبعهم كعب بن زهير، لما مدح الرسول عند دخوله الإسلام. والأعشى، الشاعر الجاهلي أيضاً مدح الرسول (ص).⁷

أ : شعر أهل البيت ومدح النبي (ص)

1- عبد المطلب جدّ النبي (ص)

أول ما ظهر من شعر المديح النبوي ما قاله عبد المطلب إبان ولادته (ص)، إذ شبه ولادته بالنور والإشراق الوهاج الذي أثار الكون سعادة وجوراً، يقول عبد المطلب:

وأنت لما ولدت أشرقت الأرض وضاءت بنورك الأفق

فنحن في ذلك الضياء وفي النور وسيل الرشاد نحترق⁸

لقد شغل سيدنا محمد (ص) اهتمام الناس به من خلال الشعر منذ اللحظة التي استقبل فيها الحياة، فبعد أن علم عبد المطلب بمولده، أخذه وانطلق إلى الكعبة، وقام يدعو ويشكر الله الذي أعطاه غلاماً طاهراً زكياً، ويتفوق على بقية الغلمان، ويطلب من الله أن يحفظه حتى يراه مكتمل الرجولة، يقول:

الحمد لله الذي أعطاني هذا الغلام الطيب الأردن

وقد ساد في المهدي على الغلمان أعيد بالبيت ذي الأركان

حتى يكون بُلغة الفتیان حتى أراه بالغ البنیان

أعيذه من كل ذي شنان من حاسد مضطرب العنان

2- الزبير بن عبد المطلب:

وكان يحب هذا الغلام المبارك عمّه الزبير بن عبد المطلب، ولا ينسى ما قيل له إنّ هذا العمّ كان يرقص وهو صغير، ويقول:

محمد بن عبدم عشت بعيش أنعم

في دولة ومغنم دام سحيس الأزل

3- أبو طالب بن عبد المطلب

هو أبو طالب بن عبدالمطلب بن هاشم، عم رسول الله (ص). تولى رعاية الرسول (ص) بعد وفاة جده عبدالمطلب، فكلّفه وأحسن تربيته وسافر بصحبته إلى الشام وهو شاب، ولما بعث الرسول (ص) قام في نصرته، وذبح عنه من عاداه ومدحه عدة مدائح، ويد أبو طالب من شعراء مكة المعدودين⁹.

ولا خلاف عند القدماء والمحدثين في شاعرية أبي طالب وبراعته في الشعر، وإنما الخلاف على كثرة الشعر المنسوب إليه وبخاصة في سيرة ابن إسحاق، فقد حذف ابن هشام منه الكثير لشكه فيها. والواقع أنه إن لم يكن لأبي طالب إلا قصيدته الالامية التي مدح بها النبي (ص) لكفته، والتي منها قوله:

وأبيض يستشفي الغمام بوجهه ربيع اليتامى عصمة للأرامل

وهي القصيدة التي استحسناها ابن سلام وأورد منها البيت السابق، وأشار أن الرواة زادوا فيها، أما ابن هشام فقد أوردها في أربعة وتسعين بيتاً، وعلّق بعد روايتها بتمامها قائلاً: "هذا ما صح لي من هذه القصيدة، وبعض أهل العلم بالشعر ينكر أكثرها".¹⁰

3- العباس بن عبد المطلب (ر) في مدح النبي (ص)

قال العباس بن عبد المطلب (ر): يا رسول الله (ص)، أريد أن أمتدحك، فقال رسول الله (ص) قل لا يفضض فاك. فأنشده يقول:

من قبلها طبت في الظلال وفي مستودع حيث يخصف الورق

ثم هبطت البلاد لا بشر أنت ولا مضغة ولا علق

ويقول:

وأنت لما ولدت أشرقت الأر ض وضاعت بنورك الأفق

فنحن في ذلك الضياء وفي النور وسبل الرشاد نحترق

ب - شعر الشواعر في مدح النبي (ص)

وأخرج البيهقي عن عائشة رضي الله عنها لما قدم رسول الله (ص) المدينة، جعل النساء والصبيان يقولون:

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع

وجب الشكر علينا ما دعا لله داع

أيها المبعوث فينا جئت بالأمر المطاع

وقالت جوار من بني النجار وهن يضرين بالدفوف حين قدومه (ص)

نحن جوار من بني النجار يا حبذا محمد من جار

1- صفية بنت عبد المطلب:

وأورد ابن سعد مقطوعات في رثاء النبي (ص)¹¹

لهف نفسي وبنت كالمسلوب آرق الليل فعلة المحروب

2- هند بنت أثاثة بن عبد المطلب:

بكت هند بنت أثاثة عند وفاة النبي (ص) بقطع حزينة، قالت تخاطب فاطمة بنت النبي¹²:

أشباب ذؤابتي وأذل ركني بكاؤك فاطم الميت الفقيدا

وكذلك قالت:

ألا يا عين بكى لا تملي فقد بكر النعي بمن هويت

3- شعر شعراء الوفود والشواعر في مدح النبي (ص)

في العام التاسع من الهجرة النبوية أقبلت وفود من شتى أنحاء الجزيرة، تعلن إسلامها أمام النبي (ص)، وكان من بين هذه الوفود شعراء ألقوا قصائدهم بين يدي النبي (ص) تعبيراً عن مشاعرهم الجياشة تجاه الرسول المنتصر (ص)، الذي تغلب في العام الثامن للهجرة على زعماء قريش، وفتح مكة، ودخل الناس في دين الله أفواجا، وكان شعراء الوفود يمثلون خليطاً من المسلمين وآخرين لم يسلموا، ولكنهم جميعاً عبروا عن مشاعر الانبهار والإعجاب للنبي (ص)، فأغدقوا عليه كريم الصفات، من خلال أسلوب عفوي بسيط وسهل، ولعل تلك العفوية كانت وراء قصر مقطوعاتهم غالباً، ولعل المقطوعة التالية للمالك بن نمط، يعد أطول المقطوعات نسبياً، تعبر عن خصائص شعر الوفود، إذ قال مالك:

ذكرتُ رسول الله في فحمة الدجى ونحن بأعلى رحران وصلد

وهنّ بنا خوص طلائع تغتلي بركبانها في لا حب متمدد

على كل فتلاء الذراعين جسرة تمر بنا مر الهجف الخفيدد

حلفت برب الراقصات إلى منى صوادر بالركبان من هضب قردد

بأن رسول الله فينا مصدقاً رسول أتى من عند ذي العرض مهتدي

فما حملت من ناقة فوق رحلها أشدّ على أعدائه من محمد

وأعطى إذا ما طالب العرف جاءه وأمضى بجّد المشرفيّ المهند

وهذه المقطوعة تبدو الوحدة الشعورية والعضوية واضحة، فالشاعر وهو يسير في جنح الظلام بأعلى " رحران " و " صلدد " يذكر محمداً (ص)، ويحدثنا عن طول الرحلة والمشقة التي يعانها فوق ناقته القوية الشديدة، بينما الركبان يخوضون الفلاة ويمرون به أو يمر بهم، ويبرر لنا هذا العناء بأن محمداً (ص) رسول مصدق أتى من عند الله، وهو أشد على أعدائه من أي فارس حملته ناقه على رحلها، وأنه كريم معطاء عندما يأتيه طالب المعروف، ثم إنه شجاع لا يهاب.

ويلاحظ أن الشاعر ركز على الصفات الموروثة من الجاهلية، مثل: الكرم، والنجدة، والشجاعة، والشدة على الأعداء، وكأنه يقدمه في صورة " قائد عسكري"، ولعل انتصار النبي (ص) في فتح مكة رسم هذه الصورة في ذهن الشاعر، و شعراء الوفود بصفة عامة، وقد أضاف الشاعر إلى هذه الصورة بعض الصفات الجديدة للنبي (ص)، وهي صدق رسالته، وتبليغه عن الله سبحانه وتعالى، وهذه صفات إسلامية ساقطها بعيدة عن الصفات الجسمية أو الشكلية.¹³

خامساً: شعر كبار الشعراء المخضرمين في مدح النبي(ص)

1- شعر حسان بن ثابت (ر) في مدح النبي (ص)

هو أبو الوليد حسان بن ثابت بن المنذر بن حرام بن عمرو بن زيد مناة بن عدي بن عمرو بن مالك بن النجار الخزرجي الأنصاري.¹⁴

وحسان بن ثابت (ر) كان أكبر شعراء النبي (ص)، ولعل أجود قصائده التي دافع بها عن النبي (ص)، تلك التي هجا فيها أبا سفيان بن حرب قبل فتح مكة، واقتخر فيها بقومه باعتبارهم حماة وأنصاراً للنبي (ص)، وقد بدأها بمطلع تقليدي، يعتمد النسيب وذكر الديار والحبيبة والشراب والخيل، ويقول فيه:¹⁵

عفت ذات الأصابع فالجواء	إلى عذراء منزلها خلاء
ديار من بني الحسحاس قفر	تعفيتها الروامس والسماء
وكانت لا يزال بها أنيس	خلال مروجها نعم وشاء
فدع هذا ولكن من لطيف	يؤرقني إذا ذهب العشاء
لعشاء التي قد تيمته	فليس لقلبه منها شفاء

ويمتاز شعر حسان بالصدق والإخلاص، حينما امتدح النبي (ص) لصفاته الفاضلة ورسم الدين الإسلامي رسماً موفقاً إذ قال:¹⁶

وَجِبْرِيلُ رَسُولُ اللَّهِ فِينَا وَرُوحُ الْقُدُسِ لَيْسَ لَهُ كِفَاء

وقال الله قد أرسلت عبداً يقول الحق إن نفع البلاء

شهدت به فقوموا صدقوه فقلتم لا نقوم و لا نشاء

وفي هذا بسط حسان ما كان من خير على يد النبي (ص)، ودعا إلى تصديقه والإيمان به فرسمه نوراً يشع على العباد ورسولاً هادياً إلى الرشاد، يهدي العقول الضالة والأحلام الشاردة، ومن يتبعه يرشد:

لقد نزلت منه على أهل يثرب ركاب هدى حلت عليهم بأسعد

نبي يرى مالا يرى الناس حوله ويتلو كتاب الله في كل مسجد

وإن قال في يوم مقالة غائب فتصديقها في اليوم أو في ضحى الغد

وقد حل النبي (ص) بركة على المدينة وأهلها، وفي ركابه الهدى والسعود، يتلو كتاب الله في كل مسجد؛ وقوله لا بد سائر إلى القلوب تؤمن به وتصدق رسالته وتسير بهديه. يضيف إليهم مديحه الديني الخالص حين يقول في تلخيص الدين الإسلامي:¹⁷

أغرّ عليه للنبوة خاتم من لله مشهود يلوح و يششهد

وضم الإله اسم النبي إلى اسمه إذا قال في الخمس المؤذن أشهد

وشق له من اسمه ليحلّه فذو العرش محمود وهذا محمد

نبيّ أتاناً بعد يأس وفترة من الرسل والأوثان في الأرض تعبد

فأمسى سراجاً مستنيراً وهادياً يلوح كما لاح الصقيل المهند

وأنذرنا ناراً وبشر جنة وعلمنا الإسلام فالله نحمد

فالنبي (ص) كريم في أفعاله، مشرق في خصاله، عليه طابع النبوة واضح ظاهر، قد كرم الله فقرن اسمه إليه، حين تتلى الشهادة في الصلوات الخمس لكل يوم. وجعله منقداً للعرب جاءهم بعد يأس من الرسل، وفترة من الضلال بالأوثان، فأنار لهم سبيل الحق وهداهم إلى الخير، وبشر بالجنة وأنذر بالنار، فبسط الإسلام وعلم الناس كيف يحمد آلاء الله ونعمه.

وهذا كله مديح ديني يصف الرسالة النبوية وعظمة القرآن، ويشيد بالإيمان. ثم وصف شخصية النبي (ص) فيراه أحسن الناس وأجملهم:¹⁸

وأحسن منك لم تر قطّ عيني وأجل منك لم تلد النساء

خُلِقَتْ مُبَرَّرٌ مِنْ كُلِّ عَيْبٍ كأنك قد خلقت كما تشاء

وهذا إعجاب ليس له حدّ بجمال النبي (ص) في خلقه، فهو أجمل الناس قطعاً لا يستثنى منهم أحداً، وهو أكملهم لا يصيبه عيب ولا يبلغه نقد، فقد خلا هذا وذاك، فكان الكمال المحسم، والخلق المصفى. وبذلك يبلغ شاعرنا ذروة المديح عند العرب القدماء.

ونجد مدائح حسان لرسول الله (ص) فيها الشيء الكثير من الحب المتأجج الطافح، حتى إذا انتقل (ص) إلى الرفيق الأعلى، أخذ حسان يشعر بالوحشة والحيرة بعد فقدان رسول الله (ص)، وقد كان يملأ قلبه وحسّه. وتبلغ به الحيرة أن يرى نفسه وحيداً منقطعاً في صحراء قاحلة ليس فيها ماء ولا نبات، وراح يكي، يقول:¹⁹

يا أفضل الناس أني كنت في نهر أصبحت منه كمثل المفرد الصادي

آليت ما في جميع الناس مجتهداً مّي ألية بر غير إفناد

تالله ما حملت أنثى وما وضعت مثل الرسول نبي الأمة الهادي

ولا برا الله خلقاً من بريته أوفى بذمة جار أو بميعاد

من الذي كان يستضاء به مبارك ولأمر ذا عدل وإرشاد

مصدقاً للنبيين الألي سلفوا وأبذل الناس للمعروف بالجادي

حسان (ر) وشعر الهاتف

ورد في ديوان حسان أنّ رسول الله (ص) حين خرج من مكة مهاجراً إلى المدينة هو وأبو بكر الصديق (ر) ومولى أبي بكر عامر بن فهيرة، ودليلهم الليثي عبد الله بن الأريقط مروا على خيمتي أم معبد الخزاعية، وكانت امرأة برزة تحبني بغناء قبتها، ثم تسقي وتطعم، فسألوها تمرّاً ولحماً فيشتروا منها فلم يصيبوا عندها شيئاً من ذلك، وكان القوم مرملين مستننين، فنظر رسول الله (ص) إلى شاة في كسر الخيمة فقال: ما هذه الشاة يا أم معبد؟ قالت شاة خلفها الجهد عن الغنم. هل لها من لبن؟ قالت هي أجهد من ذلك. قال: أتأذنين لي أن أحلبها؟ قالت نعم، بأبي أنت وأمي أن رأيت بها حلباً فاحلبها، فدعا رسول الله (ص) ومسح بيده ضرعها وسمى الله تعالى، ودعا لها في شأنها فتفاجت عليه، ودرت واجترت، ودعا بإناء يربض الرهط فحلب فيه حتى علاه البهاء ثم سقاها حتى رويت، وسقى أصحابه حتى رووا، وشرب آخرهم، ثم أراضوا، ثم حلب فيه ثانياً بعد بدء حتى امتلأ الإناء ثم غادره عندها، وارتحلوا عنها، فما لبثت حتى جاء زوجها أبو معبد يسوق أعزراً عجافاً، تساو ك هزالاً مخاخهن قليل فلما رأى أبو معبد اللبن عجب! من أين لك هذا اللبن يا أم معبد والشاء عازب حيال ولا حلوب في البيت؟ قالت لا والله، إلا أنه مرّ بنا رجل مبارك من حاله كذا وكذا قال: صفيه لي يا أم معبد.

قالت: رأيت رجلاً ظاهر الوضاعة، أبلغ الوجه، حسن الخلق، لم تعب ثجلة، ولم تزر به صعلة، وسيماً قسيماً، في عينيه دمع وفي أشفاره وطف، وفي عنقه سطح، وفي صوته صحل، وفي لحيته كثائة، أزج، أقرن إن صمت فعلية الوقار، وإن تكلم سماه وعلاه البهاء، فهو أجمل الناس وأبهاهم من بعيد، وأحسنهم وأملحهم من قريب، حلو المنطق فصل، لا نزر ولا هزر، كأن منطقهم خرزات نظم يتحدرون، ربة: لا بائن من طول، ولا تقتحمه عين من قصير، غصن بين غصنين، فهو أنضر الثلاثة منظرأً وأحسنهم قدراً، له رفقاء يحفون به، أن قال أنصتوا لقوله، وأن أمر تبادروا إلى أمره، مخفود محشود، لا عابس ولا مفند.²⁰

قال أبو معبد: هو والله صاحب قريش الذي ذكر من أمره ما ذكر بمكة، ولقد هممت بأن أصحبه، ولأفعلن إن وجدت إلى ذلك سبيلاً. فأصبح صوت بمكة عالياً يسمعون الصوت، ولا يدرون من صاحبه وهو يقول:²¹

جزى الله رب الناس خير جزائه رفيقين قالا خيمتي أم معبد
هما نزلاها بالهدى واهتدت به فقد فاز من أمسى رفيق محمد
فيا لقصي ما زوى الله عنكم به من فخار لا يبارى وسؤدد
ليهن بني كعب مقام فتاتهم ومقعدها للمؤمنين بمرصد
سلوا أختكم عن شاتها وإنائها فإنكم إن تسألوا الشاة تشهد
دعائها بشاة حائل فتحلبت له بصريح درة الشاة مزبد
فغادرها رهناً لديها لحالب يرددها في مصدر ثم مورد

فلما سمع بذلك حسان قال يجاوب الهاتف:²²

لقد خاب قوم غاب عنهم نبيهم وقدس من يسري إليهم ويغتدي
ترحل عن قوم فضلت عقولهم وحل على قوم بنور محمد

وقد أثرت قصة أم معبد وشعر الهاتف وشعر حسان في تلوين المذائح النبوية فيما بعد، وحديث أم معبد هو أساس لأكثر ما جاء في المذائح النبوية من الأوصاف الحسية، حيث يوصف الرسول بأنه أبلغ الوجه، أدعج العينين، أزج الحاجبين، إلى آخر ما قيل فيه من شائق الصفات.²³ ومن المعروف أن النبي (ص) أجمل الناس كما قال حسان، والأنبياء في الغالب كانوا من أهل الجمال، لأن الدعوة إلى الحق تحتاج إلى شفيق من الوجه القبول.

2- شعر كعب بن زهير (ر) في مدح النبي (ص)

هو كعب بن زهير بن أبي سلمى ربعة بن رياح المزني. كان من كبار الشعراء، وأبوه زهير صاحب المعلقة.²⁴

قد مدح كعب بن زهير النبي (ص) بقصيدة سارت على الزمان، وقَلَّدها الشعراء على العصور، واهتموا بها اهتماماً عظيماً، وعدوها من أجل ما قيل في مدح الرسول (ص).

وتقع لامية كعب في ثمانية وخمسين بيتاً، وهي من الشعر المحكم الرصين وتجري على التقاليد الأدبية لشعراء الجاهلية، فبدأها الشاعر بهذا النسب الخالص:²⁵

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول متيم إثرها لم يفد مكبول

وما سعاد غداة البين إذ رحلوا إلا أغن غضيض الطرف محكول

ثم وصف ناقته وصفاً مفصلاً يذكر بدالية طرفة بن العبد، وهو في ذلك يتابع ما كان معروفاً لذلك العهد من التقاليد الشعرية.

وانتقل بعدها إلى الرسول (ص) يمتدح ما يحمل إلى المسلمين من قرآن جليل، ويعتذر بعد ذلك ويطلب العفو من النبي (ص) لما بدر منه، فقال:²⁶

أنبت أن رسول الله أوعدي والعفو عند رسول الله مأمول

مهلاً هداك الذي أعطاك نافلة ال قرآن فيها مواعيط وتفضيل

فرسول الله (ص) كريم متسامح يقبل العفو والمعذرة، وهو الذي حمل إلى المسلمين هدية كبيرة وهي القرآن الكريم وفيه المواعظ البالغة وما يحتاج إليه المسلمين في أمورهم، وبين فضل الرسول (ص) بالإشارة إلى عظيم رسالته، وبين كريم يده بالدلالة على واسع هديته. ويقول في مدح الرسول (ص):

إن الرسول لنور يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول²⁷

فهو سيف مطبوع من أشرف سيوف الهند وأفضلها مضاء ، لأنه سيف الله أرسله إلى العباد باسمه، ليفصل بينهم ويحكم في أمرهم، وسله على المشركين وسلطه عليهم ليقطع به دابر الفوضى والشرك. وهذا منتهى المديح العربي القديم، إذ بسط الكرم والفضل والعفو والتسامح والبأس والشجاعة في شعر متين ملاً بالصور الضخمة والتعابير المتينة، فجعله سيداً مطاعاً ورئيساً مهيباً، وإماماً يحمل القرآن إلى البشر، ويتحلى بخير السمائل والصفات من تسامح وندى ورحابة صدره.

وقد عُني بها كثير من الشعراء فشطروها وخمסوها وعارضوها، وقام بشرحها كثير من العلماء.²⁸

لكنَّ الدكتور زكي مبارك لم يعد هذه القصيدة من المدائح النبوية، لأنه يرى أنَّ كعب ابن زهير لم يقلها، وهو مأخوذ بعاطفة دينية قوية " تسمو به إلى روح التصوف، إنما هي قصيدة من قصائد المديح".²⁹

ويبدو لي أنَّ هذا الكلام ليس صحيحاً، لأنَّ الشاعر ينتقل من مرحلة إلى مرحلة، وهو يقف على الأعراف بين الجاهلية والإسلام، أو بين الخوف على نفسه والنجاة من القتل، وهو ما يجعل للتجربة الشعرية التي يمر بها الشاعر مكان الأولوية في التعبير.³⁰ ولعل هذا ما جعله يطيل المقدمة ووصف الناقة، ويسكب فيها عصارة انفعالاته ومشاعره، وكذلك فإنه قد عبر تعبيراً جيداً عن رؤيته لشخصية الرسول (ص) بالرغم من تواضع هذا التعبير أمام غزله ووصف ناقتة.

3- شعر النابغة الجعدي (ر) في مدح النبي (ص)

هو أبو ليلى عبد الله بن عدس بن ربيعة بن جعدة بن كعب بن لبيعة، المعروف بالنابغة الجعدي كان شاعراً كبيراً مفلحاً.³¹

وفد النابغة الجعدي على الرسول (ص) بالمدينة المنورة وأكرمه النبي (ص) ورَّحَّب به فأنشد قصيدة طويلة مدح فيها رسول الله (ص) فقال:

أتيت رسول الله إذ جاء بالهدى ويتلو كتاباً كالحجرة نيراً

أقيم على التقوى وأرضى بفعله وكنت من النار المخوفة أحذرا

فالرسول (ص) جاء بالهدى ودين الحق يتلو القرآن نيراً كالحجرة في السماء، يأمر بالتقوى والفعل الجميل، وقد آمن النابغة وقام بالدين الخفيف خوف النار المخوفة.

ثم أنشد النابغة :

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا وأنا لنرجو فوق ذلك مظهرها

فتبسم الرسول (ص) وقال: " إلى أين يا أبا ليلى ؟ قال: " إلى الجنة يا رسول الله (ص).

4- الأعشى ونموذج من شعره في مدح الرسول (ص)

هو الأعشى ميمون بن قيس، ويقال له الأعشى الأكبر، من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات، عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم.³²

جاء الأعشى مدح الرسول (ص) بقصيدته الدالية، يريد بها وجه النبي (ص) لكن قريشاً صرفته عن لقائه في رواية بعرفها المتأدبون، ليس هنا محل بسطها، فانصرف عنه وبقيت القصيدة في مديحه يقول فيها:

نبي يرى ما لا ترون وذكره أغار لعمري في البلاد وأنجدنا

له صدقات ما تغبّ ونائل وليس عطاء اليوم مانعه غدا

وهكذا امتدح الندي والجود على عادة الجاهليين، وبسط ما للنبي (ص) من ذكر عاطر سار في الأغوار والنجود، فطاف البلاد وغمّ الأقطار، وله صدقات لا تنقطع، وعطاء لا يفتر، يبذل الخير لكل قاصد وطالب.

وهذا المديح أشبه بأن يوجه إلى الأجواء والكرماء من رؤساء القبائل وأمراء الولايات، ليس فيه ذكر للدين والتقوى والأخلاق. ولعل ذلك لأن الأعشى بعيد عن فهم الدين ومبادئه، أو لعله لم يألف هذا اللون من المديح الديني، ولم يسمع به من قبل، فلما حاول أن يقول نطق به على عادة الجاهليين، لا فرق عنده بين نبي ورئيس القبيلة أو سيد في قومه وعشيرته.

وبالرغم من ذلك أنّ هذه القصيدة كانت تمثل رؤية شاعر جاهلي للإسلام أو الدعوة وصاحبها (ص).

خاتمة:

لقد كان النبي (ص) مصدراً من مصادر الإلهام للشعر، فألهمت شخصيته ودعوته مجموعة كبيرة من الشعراء، فازدهرت المدائح النبوية ازدهاراً ملموساً منذ فترة البعثة المحمدية. وهذه الفترة كانت فترة نشأة المدائح النبوية كفن من فنون الشعر العربي، واهتم بها فحول الشعراء مثل الأعشى وكعب بن زهير وحسان بن ثابت وغيرهم، واستخدموها كسلاح مهم من أسلحة الدفاع عن الرسول والرسالة. لذا فالمديح النبوي يتميز بصدق المشاعر ونبيل الأحاسيس ورقة الوجدان وحب الرسول (ص) طمعاً في شفاعته ووساطته يوم الحساب.

لقد اعتمدت قصائد المديح النبوي على البحور الطويلة المجادة التي تتناسب مع الأغراض الجليلة الهامة كالمديح النبوي والتصوف الروحاني والتشيع لآل البيت، لذلك يستعمل شعراء المديح النبوي البحر الطويل والبحر البسيط والبحر الكامل والبحر الوافر والبحر الخفيف.

- 1- ميشال عاصي وإميل بدیع يعقوب، المعجم المفضل في اللغة والأدب، ج 2، ص 1132-33.
- 2- فايز ترحيني، الإسلام والشعر، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1990، ص 87.
- 3- سيد عطاء الرحمن جنيد القادري، "المديح النبوي فناً وشعراً"، مجلة المجمع العلمي الهندي، المجموعة 15، العدد 2، نوفمبر 1993، ص 251.
- 4- أحمد الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ج 2، بيروت: مؤسسة المعارف، ص 26.
- 5- زكي مبارك، المدائح النبوية في الأدب العربي، ط 1، بيروت: دار الجيل، 1992، ص 11.
- 6- زكي مبارك، المدائح النبوية في الأدب العربي: بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ط 1، 1935، ص 17.
- 7- السيرة النبوية لابن هشام، ج 2، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1936.
- 8- عباس الجراري، الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط 2، 1982، ص 142.
- 9- ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، 4/115.
- 10- ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 1/244.
- 11- ابن هشام، السيرة النبوية، 1/141.
- 12- محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، ط سخو ، ليدن 1322، مط بريل. نقلاً عن يحيى الجبوري، شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه، ط 5 ، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998، ص 113.
- 13- المرجع السابق، ص 109.
- 14- حلمي القاعود، محمد p في الشعر الحديث، ط 1، دار الوفاء، 1987، ص 57-59.
- 15- أسد الغابة، 2-4-7، الشعر والشعراء، ص 60-61.
- 16- ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، ط 1، بيروت: دار صادر، 1990، ص 7.
- 17- المرجع السابق، ص 8.
- 18- ديوان حسان، المرجع السابق، ص 47.
- 19- ديوان حسان، المرجع السابق، ص 10.
- 20- المرجع السابق، ص 100.
- 21- ديوان حسان، المرجع السابق، ص 50.
- 22- المرجع السابق، ص 51.
- 23- المرجع السابق، ص 52.
- 24- زكي مبارك، المدائح النبوية في الأدب، ط 1، دار الجيل، بيروت، 1992، ص 29.

25- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ط1، ليدن: مطبعة ابريل، 1903، ص 342.

26- ديوان كعب بن زهير، ص

27- المرجع السابق، ص

28- يروى: لسيف في مكان لنور.

29- ومن الذين شطروها عبد القادر سعيد الرافعي، وأول تشطيره:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول والنوم والسهد مقطوع وموصول

والجسم بعد سعاد مدنف وصب متيم إثرها لم يفد مكبول

ومن الذين خمسوها أحمد بن محمد الجرجاوي، ومطلع تخميسه:

قلبي على حب من أهواه مجبول ونقل شوقي لدى العشاق مقبول

ومن الذين شرحوها مسعود بن حسن بكري القنائي، واسم شرحه (الإسعاد لحل نظم بانت سعاد). نقلاً عن: زكي

مبارك، المدائح النبوية في الأدب العربي، ط1، بيروت: دار الجيل، 1992.

30- المدائح النبوية في الأدب العربي، مرجع سابق، ص 19-20.

31- حلمي القاعود، محمد عليه السلام في الشعر الحديث، ط1، دار الوفاء، 1987، ص 41.

32- أسد الغابة 4 / 221، الشعر والشعراء، ص 55 - 57.

قائمة المراجع:

1. ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، 4/115.

2. ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 1/244.

3. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ط1، ليدن: مطبعة ابريل، 1903.

4. ابن هشام، السيرة النبوية، 1/141.

5. أحمد الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ج2، بيروت: مؤسسة المعارف.

6. أسد الغابة 4 / 221، الشعر والشعراء.

7. حلمي القاعود، محمد p في الشعر الحديث، ط1، دار الوفاء، 1987.

8. ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، ط1، بيروت: دار صادر، 1990.

9. ديوان كعب بن زهير، ص

10. زكي مبارك، المدائح النبوية في الأدب العربي: بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ط 1، 1935.

11. زكي مبارك، المدائح النبوية في الأدب العربي، ط1، بيروت: دار الجيل، 1992.

12. سامي الدهان، المديح، ط 5، القاهرة: دار المعارف.

13. سيد عطاء الرحمن جنيد القادري، "المديح النبوي فناً وشعراً"، مجلة المجمع العلمي الهندي، المجموعة 15، العدد 2، نوفمبر 1993.
14. السيرة النبوية لابن هشام، ج 2، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1936.
15. عباس الجراري، الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط 2، 1982.
16. فايز ترحيني، الإسلام والشعر، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1990.
17. محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، ط سخو، ليدن 1322، مط بريل.
18. ميشال عاصي وإميل بديع يعقوب، المعجم المفضل في اللغة والأدب، ج 2.
19. النبهاني، الشيخ يوسف بن إسماعيل، المجموعة النبهانية في المدائح النبوية، ج 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.
20. يحيى الجبوري، شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه، ط 5، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.

Philosophy of Political Thought by Malik Bin Nabi

د. شاهر إسماعيل الشاهر، أستاذ مساعد في مدرسة الدراسات الدولية، (جامعة صن يات سين-

الصين Sun Yat-Sen University)

ملخص:

إن البناء الفكري لأي مفكر أو عالم لا يبدأ من فراغ، فلا بد من المؤثرات الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية أو بعض الأعمال الفكرية التي تسهم في نمو هذا التفكير. ويعد مالك بن نبي من أهم المفكرين العرب وأحد رواد النهضة الفكرية الإسلامية، وقد اعتبره الكثيرون امتداداً لـ ابن خلدون وهو من أكثر المفكرين المعاصرين الذين نبّهوا إلى ضرورة العناية بمشكلات الحضارة. ويرى أن العالم الإسلامي أضاع وقتاً طويلاً، وجهداً كبيراً بسبب عدم التحديد المنهجي الصحيح للمرض الذي يتألم منه منذ قرون عدة، وذلك عائد إلى التجزيئية التي عزلت القضايا عن بعضها ونظرت إلى كل واحدة على حدة.

الكلمات المفتاحية: مالك بن نبي، فلسفة، الفكر السياسي.

Summary:

The intellectual construction of any thinker or scientist does not start from a vacuum. Cultural, social, political or intellectual factors that contribute to the growth of this thinking must be made. Malik bin Nabi is one of the most important Arab thinkers and one of the pioneers of the Islamic intellectual renaissance. He was considered by many to be an extension of Ibn Khaldun, one of the most modern thinkers who warned about the need to take care of the problems of civilization. He believes that the Islamic world has lost a great deal of time, And a great effort because of the lack of systematic definition of the disease that has suffered for centuries, due to fragmentation, which isolated the issues from each other and looked at each one separately.

Keywords: Malik bin Nabi, philosophy, Political thought.

يعنى الفكر السياسي بتنظيم الحياة في مجتمع ما، في كل جوانبها، في حين أن الفلسفة السياسية معبرة عن شخصية من يتولى شأنها، وهي تمثل الخبرات التي عاشها خلال مدة حياته. ويعد المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي (1905-1973)، من أهم مفكري القرن العشرين، اهتم بقضايا أمته وسعى إلى إخراجها من حالة الجهل والتخلف ودفعها إلى معانقة العصر بفاعلية. ورأى أن التغيير يكون بتغيير الذات وتحريرها من الانصياع والعبودية والقبالية للاستعمار. قدم بن نبي مشروع فكري متكامل لمواجهة التحديات التي يتعرض لها المجتمع العربي، فتطرق لقضايا الاقتصاد والمرأة والأخلاق والسياسة... إلخ.

يرى مالك بن نبي أن العالم الإسلامي أقتبس مفاهيمه السياسية الحديثة من الغرب، دون أن يتحقق من صحتها وتماشيتها مع قيمه وشخصيته وواقعه الاجتماعي وأسلوب حياته، وهو يرى أنه كان الأولى بالعالم الإسلامي أن يعود إلى أصوله وتراثه الإسلامي لينهل منها، ويعتبرها أفضل بكثير مما هو عند الغرب في حال تطبيقها تطبيقاً صحيحاً⁽¹⁾. عاش مالك بن نبي مهماً، فليساريون اعتبروا بن نبي إسلامياً فهاجموه، والإسلاميين اعتبروه ملحدًا، فضلاً عن النخب الحاكمة العربية التي اعتبرته مناهضاً لها، "فراح بن نبي ضحية هذا الصراع.

أهمية البحث:

تنبع أهمية هذا البحث من كونها تنطلق من مفاهيم ودلالات هامة كالاتي:

- موسوعية فكر مالك بن نبي التي تعد مجالاً خصباً لأبحاث كمية ونوعية تحاول إبرازها في مجالات متعددة.
- إسهامات بن نبي لوضع حلول لبعض المشكلات الخاصة بالإنسان والترايب والزمن واستشراف هذه الحلول المناسبة لواقعنا.
- فكرة التكامل المعرفي التي يدعو إليها الكثير من الباحثين، لإيجاد تجاور بين العلوم الدينية والعلوم الإنسانية، والتي تسهم في بناء حضارة قوية تعيد للإنسان هيبته ومقامه ووظيفة الخلافة وعمارة الأرض.
- وقد تعلم العربية وهو في عمر الخمسين! ولذلك فإن كثيراً من أعماله مترجمة عن الفرنسية.

منهج البحث:

اعتمد الباحث على منهجين أساسيين، هما:

1- المنهج التاريخي: لاستعراض وسرد بعض الوقائع التاريخية، وسرد عناصرها ومحاولة رصد وتسجيل أهم النصوص والآراء والمواقف والتصريحات التي تهم موضوع الدراسة.

2- المنهج التحليلي النقدي: لدراسة وتحليل ونقد بعض الأفكار الواردة في هذه الدراسة، سواء من خلال مصادرها الأساسية أو المراجع والكتب التي تناولت تلك الأفكار.

المطلب الأول: الطروحات الفكرية والسياسية والفلسفية والاجتماعية لمالك بن نبي

جدل الدولة في الفكر السياسي الفلسفي يثير لغطاً مفهوماً خطيراً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً يبقى معه الجدل مستمراً بسؤال الورطة والحافز. وتشكل كتابات مالك بن نبي مجالاً خصباً للحديث عن تكامل المعرفة، حيث ينطلق في طرح أفكاره ومعالجتها من رؤية كونية إسلامية ورؤية إنسانية، تصور كلاهما عناصر بناء الحضارة والمختزلة في ثلاثية معيارية هي الإنسان، والتراب، والزمن، وإذ تتأكد هذه الرؤية التكاملية في فكر مالك بن نبي فإنها تؤكد على أن المفكر يدرك مالها من فوائد علمية حاضرة ومستقبلية في صنع التوازن لدى الإنسان المعاصر.

ومن أهم أدوات التحليل الاجتماعي عند مالك بن نبي نظريته في الأعمار الثلاثة للنمو النفسي الاجتماعي (2):

1- عمر الشيء.

2- عمر الشخص.

3- عمر الفكرة.

فهو يلاحظ أن هناك تشابه بين النمو النفسي عند الفرد، وبين النمو الاجتماعي في المجتمع، غير أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى في المجتمع غير واضح كما هو الحال عند الطفل.

أولاً- الفرق بين السياسة والبوليتيك:

لقد تجاوز التوظيف السياسي الآني إلى العمق الحضاري الذي يشكل جوهر المشكلة، فهو يرى أن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته. ويرى بن نبي أننا اقتبسنا مفاهيمنا السياسية الحديثة من الغرب، دون أن نتحقق من صحتها وتماسكها مع قيمنا وواقعنا ونمط حياتنا، وأن في تاريخنا وتراثنا ما هو أفضل بكثير مما لدى الغرب (3).

ويعرف السياسة بأنها: عمل تقوم به الدولة، منظم ومحدد بميثاق وطني (الدستور)، ووقايته من التخريب. ويعتبر بن نبي "الاجماع" هو المقياس الجوهرى للتمييز بين السياسة الناجحة والسياسة الفاشلة. لذا يربط مفهوم السياسة بالأيديولوجية والثقافة والعقيدة... الخ.

وتحدث مالك بن نبي عن فكرة هامة وهي الفرق بين السياسة والبوليتيك، ويرى أن هناك العديد من الأطروحات التي تحاول أن تخطط بين السياسة كعلم له قواعده وأخلاقياته ومنهجه العلمي، وبين الممارسات السياسية واللا أخلاقية، ولذلك يجب التفريق بين السياسة والبوليتيك. والسياسة يجب أن تعتمد على فكر سياسي قائم على دراسات ومرجعيات فكرية وعلمية، أما السياسي فهو منفذ، بينما المفكر والمثقف يغدو مهندساً للسياسات.

والإشكالية التي تواجهها، أن أي سلطة لا بد أن تقوم على ثقافة معينة، فكما أنه لا سلطة بغير ثقافة فلا ثقافة إلا ولها أوجه من أوجه السلطة.. لأن النظام القائم لا يمكنه وضع سياسة معينة من دون أن يضيف عليها الشرعية، ومن هذا المنطلق تقوم الدولة باستقطاب المثقفين وأدبجتهم وفق ما تريد (لتنجح الدولة الثقافة والمثقف في آن معاً).

وعلى عكس السياسة العلمية الصحيحة المبنية على قواعد علمية ومرجعيات فكرية ثابتة، ظهرت البوليتيك وهي صورة مزيفة للسياسة، وهي لا تتحدد كشيء له مدلول في عالم المفاهيم ولكنها ذات تاريخ طويل في بلادنا(4). فالبوليتيك هي عندما يرتفع الصخب في السوق وتكثر حركات اليد واللسان، وعندما لا يسمع الشعب غير الحديث عن "الحقوق" دون أن يذكر بواجباته، وعندما يشرع بالطرق السهلة الناعمة، فتلك هي البوليتيك، فالسياسة هي استبطان القيم، بينما البوليتيك هي مجرد قذف للكلمات(5). فالبوليتيك تعني الفساد والاضطهاد والوسوسة والقهر والظلم.

وفرق مالك بن نبي بين السياسة والبوليتيك لاعتبارات فكرية ثقافية. فالبوليتيك أن تكون معارضاً ثم تتحول بيسر وسهولة الى النقيض، دون التزامات أخلاقية أو مبادئ للنضال. فعندما يقع الانحراف من المبادئ إلى المصالح فهنا مكنم الخطر، ولا تبقى السياسة إلا لعبة بوليتيك ومكاسب ومغانم على حساب الأغلبية المستضعفة الصامتة التي لا قرار لها.

ويرى أن السياسة التي لا تقوم على الأخلاق ماهي سوى خراب للأمة. والعمل السياسي لن يكون ناجحاً إذا لم يحقق التجانس بين عمل الدولة وعمل الفرد، القائم على دعائمي الدين والأخلاق. فمن غير المعقول أن يكون الدين سبباً في تخلف المسلمين، فهذا الدين بنى أعظم حضارة في التاريخ الإنساني وهي الحضارة الإسلامية، التي أسهمت وبشكل كبير في بناء الحضارة الغربية القائمة اليوم.

وقدم مالك بن نبي عدداً من الطروحات الفكرية أصبحت فيما بعد مرجعاً للمفكرين من بعده. وأهم هذه الطروحات:

ثانياً- "بناء الحضارة": ينطلق مالك بن نبي في مؤلفاته المتعددة من وحدة تحليل أساسية هي الحضارة باعتبارها النقطة البعيدة التي ينبغي أن يؤول إليها كل تغيير اجتماعي إيجابي. وقد ناقشها من زوايا عدة: من حيث جوهرها ومبدئها وباعتبار وحدتها وعلاقتها بمنتوجاتها ومن حيث تركيبها ووظيفتها(6). حيث يرى أن الحضارة تبنى على ثلاث ركائز، هي:

الإنسان والوقت والتراب، ويؤكد أن أهم هذه الركائز هو الإنسان. كما يؤكد في تحليله لمشكلة الحضارة، ولا اعتبارات اجتماعية، أن حلها يستوجب "حل ثلاث مشكلات جزئية:

1- مشكلة الإنسان، وتحديد الشروط لانسجامه مع سير التاريخ. يرى مالك أن أهمية التاريخ تكمن في أنه يقدم لنا دروساً من الماضي جدية بالنظر والاعتبار، فعلى هدي التاريخ يصنع الحاضر ويبني المستقبل، لكن الأهم في نظره هو الإنسان صانع ذلك التاريخ، فالتاريخ كما يراه ليس ما تصنعه الصدف ولا مكائد الاستعمار، إنما هو ما تصنعه الشعوب ذاتياً في أوطانها. فالتاريخ متجدد، فهو يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يؤدي واجباته كاملة، و ينتهي عند الإنسان المتحمل الذي لم يعد يقوم بدوره كما يجب أن يكون، و ينتهي التاريخ حتماً ليتجدد في نقطة جديدة وتلك هي الدورة الخالدة وسنة التاريخ التي تخضع لها كل الحضارات.

لقد ركز مالك بن نبي على الإنسان، وما يجب أن يتوفر عليه هذا العنصر من شروط وقواعد تتعلق بالناحية الإيمانية والنفسية والعملية، فهو بذلك قد وضع النقاط على الحروف، فلو أن كتابات بن نبي وضعت في طريقها الصحيح وتحولت إلى مشاريع عملية لكفتنا مظاهر التخلف التي نعاني منها، و أشير أنه يمكن توليد قراءات متنوعة في موضوع الإنسان عند مالك بن نبي، وبالتالي الكتابة من عدة أوجه، أو في عدة مجالات، ومنها السياسة ومجال الحكم والتنظيم، الاقتصاد وإدارة الإنتاج والتحكم فيه وتطويره، التعليم ووضع السياسات والبرامج التربوية، الثقافة ومد المصطلح إلى أبعد مما هو عليه الآن.

وفي مجال توجيه الثقافة لابد من التحديد السليبي أو تصفية أسباب التدهور والانحطاط، ثم يأتي بعد ذلك التحديد الإيجابي، وإذا كانت عملية التصفية قد قام بها البعض أو أنه من السهل القيام بها، فإن التحديد الإيجابي لعوامل الثقافة هو المهم، والعناصر التي يؤكد عليها مالك بن نبي هي:

1- عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية.

2 - عنصر الجمال لتكوين الذوق العام.

3 - منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام.

4 - التقنية أو (الصناعة) حسب تعبير ابن خلدون.

فالإنسان في فكر مالك بن نبي يعد محور عملية التغيير وهو الفاعل فيه، ومنطلق التغيير هو النفس.

2- مشكلة التراب، وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية. ويعد التراب أحد العناصر الحضارية الهامة في معادلة مالك بن نبي وقد عالجها من جانبين:

- المظهر القانوني (التشريعي): يتصل الإنسان بالتراب من خلال صورة الملكية أي من حيث تشريع الملكية في المجتمع الذي يحقق الضمانات الاجتماعية.

- المظهر الفني: ويقصد به السيطرة الفنية والاستخدام الفني الذي تتيحه العلوم المختصة، كعلم التربة، أو الكيمياء(7).

وحيث نتكلم عن التراب، لا نبحت في خصائصه وطبيعته، لكننا نتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية، وهذه القيمة مستمدة من قيمة مالكيه، فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة، وحين تكون الأمة متخلفة، يكون التراب على قدرها من الانحطاط(8). فالتراب عند مالك بن نبي يحمل معاني ودلالات واسعة، فهو من وجهة سياسية قانونية تلك الرقعة الجغرافية التي تحدها الحدود، وهو من الناحية الاقتصادية المصدر الرئيس للإنتاج الزراعي والصناعي على حد سواء، وهو من الناحية المعنوية، الانتماء والولاء للفكرة والدين.

3- مشكلة الوقت، وبثّ معناه في رُوح المجتمع ونفسيّة الفرد(9). ويشير مالك بن نبي إلى أهمية الوقت في حل مؤلفاته، وعادة ما يقرنه بالتجارب الناجحة في الدول الأوروبية والأسبوية التي قامت باستغلاله وتوظيفه بطريقة منظمة عبر المخططات والاستراتيجيات التي تنبع من مدارسها الفكرية والاقتصادية والاجتماعية.

فالزمن عند مالك بن نبي يأخذ أهمية كبيرة، لأنه عامل مهم من عوامل بناء الحضارة، ويدعو مالك بن نبي وضمن أطر كبرى لاستثماره وتوظيفه في الصالح العام، بدل المصلحة الخاصة والبحث عن تحقيق الذات.

ويميز مالك بن نبي بين الحضارة الشيئية والحضارة الحديثة، فالأولى: تشتري الأشياء العديدة وتكدسها ولا تستفيد منها، وهذه حال العالم الإسلامي، والثانية: تخطط وتنتج وفق منهج فني تطبق فيه قوانين الكيمياء الحيوية والديناميكية الخاصة أثناء التكوين والتطوير، حال الصين وروسيا واليابان.

فالحضارة عند مالك بن نبي، تعني توفر مجموعة من الشروط المادية والمعنوية، ويعد الدين منشأ كل حضارة. والدين عند مالك بن نبي هو أساس التغيير، وهو يهتم من حيث وظيفته الاجتماعية في صياغة الشخصية الحضارية، وبناء العلاقات الاجتماعية، والدين القادر على التغيير بحسب رأيه هو الدين السماوي، فإذا أهملت الدولة عامل العقيدة والأخلاق المنبثقة عن العقيدة، فإن التعاون بينها وبين المواطنين يصبح مبتوراً ولن يكون لسياستها تأثير حقيقي في واقع البلاد(10).

ثالثاً- "القابلية للاستعمار": تجاوز مالك في دراسته للاستعمار من كونه حالة هيمنة تدرس من الخارج، إلى دراسة القابلية للاستعمار من قبل الشعوب المستعمرة. فالمشكلة ليست في وجود المستعمر، فمن الطبيعي أن يكون في تاريخ البشرية كلها طغاة، فالقضاء على الاستعمار يكمن في تخليص المستعمر من قابليته للاستعمار. حيث يرى أن الاستعمار قد جاء إلى منطقتنا لأن شعوب هذه المنطقة لديهم قابلية للاستعمار والانقياد. وفي كتابه "بين الرشاد والتهيه"، يعطي بن نبي الحل

لهذه المشكلة، فيقول: "يجب تصفية الاستعمار في العقول قبل كل شيء، فتصفية الاستعمار من العقول تتطلب أشياء كثيرة يتضمنها مفهوم الثقافة والحضارة، فهي لا تتحقق بمجرد انسحاب جيوش الاستعمار، ومجرد إعلان الاستقلال وتحرير دستور". ويرى بن نبي أن شعوب المنطقة تنتهج سياسة علاج العرض (التخلف والاستعمار)، بدلاً من التركيز على المرض (القابلية للاستعمار والابتعاد عن الفعل والسلوك الحضاري)، وقد جرّ عليه هذا الاختلاف ممارسات إقصائية وتهميشية من قبل الكثير من دعاة المذهب الأول.

وربط مالك بن نبي بين الانحطاط وبين القابلية للاستعمار، فاعتبر أن هذه القابلية عامل باطني يستجيب للعامل الخارجي، وأبرز مظاهر هذا العامل الباطني: البطالة، وانحطاط الأخلاق الذي يؤدي إلى شيوع الرذيلة، وتفرق المجتمع الذي يؤدي إلى الفشل من الناحية الأدبية».

لقد اتهم مالك بن نبي بسبب هذه الفكرة بأنه يسوغ للاستعمار الغربي في منطقتنا، إذ وضع اللوم على الشعوب الخائعة في هذه المنطقة لا على المستعمر، وهذا ما جعل فكره محارب ومنبوذ في بلاده.

فظاهرة الاستعمار في فكر مالك بن نبي هي نتيجة عاملين أساسيين، هما:

- أ- معامل الاستعمار: وهو مرض أصاب الدول المستعمرة.
- ب- ومعامل القابلية للاستعمار: وهو مرض أقعد الشعوب المستعمرة.

فمالك يرى أن الاستعمار هو نتيجة وليس من أسباب التخلف، فالتخلف سبب الاستعمار وليس العكس. إذا فالتخلف بالنسبة لمالك بن نبي هو نتيجة لمرحلة طويلة من الانهيار في عالم الأفكار والثقافة، وهذه المرحلة الطويلة من التخلف، يسميها مالك بن نبي مرحلة ما بعد الموحدين.

رابعاً- "الأفكار الميتة والأفكار المُميتة": يشير مالك بن نبي أننا نواجه نوعين من الأفكار يساهمان في تعميق التخلف والتشويش على جهود إعادة البناء الحضاري الإسلامي على أسسه الوجودية الأولى، هاذين النوعين من الأفكار هما؛ الأفكار الميتة والأفكار المُميتة (القاتلة). حيث يقول في كتابه (وجهة العالم الإسلامي، ص81) أن ما نعانى من "اختلاط وفوضى في الميادين الفكرية والخلقية أوفي ميادين السياسة، إنّما هو نتيجة ذلك الخلط من الأفكار الميتة، تلك البقايا غير المصفاة، ومن الأفكار المستعارة التي يتعاضم خطرهما كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوروبا".

فالفكرة الميتة: هي فكرة موروثية انتجتها الثقافة الإسلامية في عصر الأفلول وليست صالحة للتطبيق لا في عصرها ولا في العصر الحالي.

أما الفكرة المُميتة: فهي الفكرة الوافدة من الثقافة الغربية، فهي في الأصل ميتة في محيطها ولم تعد مستعملة.

ويرى بن نبي أن كلا النوعين من الأفكار مهلك مدمر لأي محاولة لإنجاز حضاري يخرجنا من تخلفنا، ووجب علينا بناء جهاز مناعي للمجتمع ولالأمة منهما، ليحمينا من أن تدخلنا هذه الأفكار الميتة والميتة في مأزق الاهتلاك أو في الاغتراب في تاريخنا أو في تاريخ وحاضر غيرنا.

وإذا كان المجتمع النامي يتميز بقلّة الوسائل المادية (الأشياء) فإنه يتميز بقصور في الأفكار، ويظهر هذا القصور في طريقة استخدامه بفاعلية أو عدم فاعلية الوسائل المتوفرة لديه، وهو عاجز عن إيجاد غيرها، ويتميز بصفة خاصة بطريقة طرحه لمشاكله أو عدم طرحها إطلاقاً⁽¹¹⁾. وطالما أن السلطة في العالم العربي هي المنتج الأول والوحيد للثقافة التي تريدها فإن إمكانية النهوض في عالمنا تبدو بعيدة اللهم إلا إن رسمت السلطة شكل تلك النهضة ومسارها.

المطلب الثاني: الطروحات الاقتصادية لمالك بن نبي.

يرى مالك بن نبي أن دول العالم الثالث تعيش حالة من "اللاهوية الاقتصادية"، فهي تعيش حالة من التشوه الاقتصادي والتهيه، وهو ما أسماه بـ "الاقتصادانية".

أولاً- الاقتصاد المزيف (الاقتصادانية)

الاقتصادانية هي مظهر من مظاهر الاقتصاد المزيف الذي يناقض التنمية، ويهمل الإنسان كعنصر أساسي في عملية الإنتاج، وهو ما يؤدي بالنتيجة إلى الفوضى في التسير، والعشوائية في التنظيم، والضعف في الأداء. ويرجع مالك بن نبي حالة التيه واللاهوية في الاقتصاد الإسلامي إلى غياب النظرية الاقتصادية الخاصة بهذه المجتمعات، مما جعلها عرضة للانجرار وراء التجارب الاقتصادية الغربية كالرأسمالية والاشتراكية..الخ.

ويرى بن نبي أن الفكر السياسي الإسلامي يجب أن يتخلص من بعض العقد التي تستولي عليه وتورثه الجمود، خاصة فيما يتعلق بالاجتهاد في مجال الاقتصاد، وعليه مواجهة التحديات الكبرى في عالم الاقتصاد، وعليه أن يخوض غمار هذه التحديات وأن يكون له خطه الاقتصادي الخاص به بعيداً عن توحش (الرأسمالية) وزخرف الماركسية. ويحذر الدول من اختيار مبدأ التنمية الرأسمالية لأنها تكون كما لو قررت مبدئياً أن تضع عملها من أجل النهوض الاقتصادي في سجن المؤسسات المالية العالمية، ويرى أن المشكلة ليست في المال ولكن في تعبئة الطاقات الاجتماعية، والرصيد الأساسي هو الإنسان.

ثانياً- رؤية الفكر السياسي الإسلامي لمعالجة المشكلات الاقتصادية

يرى مالك بن نبي أن الفكر السياسي الإسلامي عاجز عن الاجتهاد لحل المشكلات الاقتصادية. وذلك نتيجة

لسببين، هما:

1- أن الفكر السياسي الإسلامي يتعامل مع النظريات الاقتصادية الغربية على أنها هي ما يمكن إيجاده. وبالتالي يجب اتباع إحدى هذه النظريات بدلاً من العمل على إيجاد نظرية اقتصادية خاصة بنا.

2- يواجه الفكر السياسي الإسلامي صعوبات تنشأ من طبيعة موقفه من الأشياء وليس من طبيعة الأشياء ذاتها. وهكذا فإن حتمية الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية تجعل الاقتصاد الإسلامي يواجه مشاكل فنية أو مذهبية أو حتى أخلاقية. ففي حالة تبني النمط الرأسمالي سيصطدم بعدم أخلاقية هذا المذهب، والتي عبر عنها آدم سميث بمقولته الشهيرة : (دعه يعمل دعه يمر).

فالفكر السياسي الإسلامي يواجه تحديات كبيرة لإيجاد أو صياغة منظومة اقتصادية سليمة تناسب المجتمع الإسلامي وتقدم له حلول نابعة من موروته وثقافته.

لم يقدم مالك بن نبي نظرية متكاملة في الاقتصاد، بل إشارات وخطوط عريضة فقط، ونستطيع القول أنه بسط الأشياء أحياناً، وهي أكثر تعقيداً وخاصة في ظروفنا الحالية.

ثالثاً- الاستثمار المالي والاستثمار الاجتماعي

طرح مالك بن نبي فكرة الاستثمار الاجتماعي الإنساني، ويرى أن الاستثمار الاجتماعي (الإنسان والأرض والوقت...) (12) هو رأس مال المجتمعات وهو القادر على تحقيق التنمية والتقدم والتطور للمجتمع عكس الاستثمار المالي. ويرى أن تجربة البناء الاقتصادي في العالم الثالث بشكل عام وعالمنا الإسلامي بشكل خاص، كانت فاشلة بسبب الاعتماد على الاستثمار المالي وإهمال الاستثمار الاجتماعي الذي هو محرك التنمية الذاتية.

وترتكز تجربة الاستثمار الاجتماعي هذه على ما حدث لألمانيا في الحرب العالمية الثانية، حيث اضطر المجتمع الألماني إلى العودة للحياة بدون أي سلطان مالي، ورأينا ألمانيا تعيد بناء مدنها المدمرة ومنظومتها الصناعية الضخمة، بما تبقي لديها من إمكانات اجتماعية فقط. وبناءً على هذه التجربة فإن الاستثمار الاجتماعي هو الذي يقرر مصير الشعوب والمجتمعات والدول.

كذلك اتبعت الصين منهج الاستثمار الاجتماعي الذي يقوم على الإنسان الصيني والأرض الصينية والزمن المتوفر في كل مكان. فتقدمت اقتصادياً بشكل سريع وملفت، لأنها قامت منذ البداية بتطبيق سياساتها التنموية على مبدأ الاعتماد على الذات، فوضعت تبعات التنمية على الشعب الصيني، وعوضت بطاقاته الحيوية الطاقات الميكانيكية المفقودة، أي أنها عوضت النقص في الاستثمار المالي بالاستثمار الاجتماعي.

رابعاً- توجيه رأس المال:

يفرق مالك بن نبي بين مصطلحي الثروة ورأس المال، فالأول يستخدمه الفرد في ميدانه الخاص مثل عقاره أو قطيعه أو ورشته (فالثروة لا تسعى لغايتها كقوة مالية مستقلة، بينما رأس المال ينفصل عن صاحبه ويتسع مجاله ليخلق حركة ونشاطاً، ويوظف الأيدي أينما حل وحيثما ارتحل)، فالثروة مال ساكن، ورأس المال مال متحرك، والمطلوب توجيه المال في خدمة الاقتصاد (فالقضية ليست في تكديس الثروة ولكن في تحريك المال وتنشيطه، بتوجيه أموال الأمة البسيطة إلى رأس مال متحرك ينشط الفكر والعمل).

ويؤكد مالك على موضوع توجيه الثروة الماليّة بقوله: "القضية ليست في تكديس الثروة، ولكن في تحريك المال وتنشيطه، بتوجيه أموال الأمة البسيطة، وذلك بتحويل معناها الاجتماعي من أموال كاسدة إلى رأس مال متحرك، يُنشّط الفكر والعمل والحياة في البلاد"(13).

المطلب الثالث: المرأة في فكر مالك بن نبي

يرى بن نبي أن المرأة عماد الأسرة التي تقوم بتشكيل الأفراد وتنشئتهم على معاني الحضارة وإعداد الأجيال لحمل الرسالة، ولذلك يضع مالك علاقة متينة بين شخصية المرأة التي يريد لها المجتمع وبين قضية بناء حضارة المجتمع.

من هنا وقف مالك من قضية المرأة موقفه من القضايا الأخرى، وقد أطلق تسمية "مشكلة المرأة" في كتابه "شروط النهضة"، وذلك انسجاماً مع منظومته الفكرية التي تدور حول مشكلة الحضارة عموماً من ناحية، وللتدليل على مقدار التضخيم الذي كان من نصيب موضوع المرأة في العالم الإسلامي، سواء من أنصار التحرر الذي يصل بالمرأة إلى درجة التحلل، أم من أنصار التزمّت الذي يغلق بصره أمام حقائق الإسلام(14).

اعتبر مالك بن نبي أن ليس هناك مشكلة للمرأة معزولة عن مشكلة الرجل، فالمشكلة واحدة، هي مشكلة الفرد في المجتمع، وميز بين موقفين متقابلين من قضية المرأة: موقف المتمسكين بإبعاد المرأة عن المجتمع وإبقائها في وضعها التقليدي الذي كرسه التقاليد، وموقف الداعين إلى أن تخرج المرأة في صورة تلفت إليها الغرائز. ورأى أن موقف هذين الفريقين يصدران عن دافع واحد هو الغريزة. وهذان الموقفان لا يساهمان في حل المشكلة، بل ربما زادا الطين بلة. ويقول: "إن إعطاء حقوق المرأة على حساب المجتمع معناه تدهور المجتمع وبالتالي تدهورها، أليست هي عضوا فيه؟ فالقضية ليست قضية فرد، وإنما هي قضية مجتمع"(15).

يدعو مالك بن نبي إلى أن توضع قضية تحرر المرأة المسلمة في إطارها الحضاري الإسلامي الطبيعي، وفي إطار الخصوصيات الحضارية والثقافية للأمة: "ينبغي أن نطبع حركتنا النسائية بطابعنا لا بطابع ما يصنع في الخارج"(16).

ويسوق مالك أنموذجاً حياً لتكييف المرأة مع الاختيار الثقافي والحضاري والسياسي عن طريق الزي، وهو أنموذج المرأة اليهودية في الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي لهذا البلد، والتي كانت تنهياً للهجرة من الجزائر نحو فلسطين لتندمج في حياة دولة "الصهاينة" الجديدة . فقد كانت هذه المرأة تأتي من أطراف الواحات الصحراوية الجزائرية بأزيائها البلدية لتتحول إلى "مواطنة يهودية" منذ أن تصعد الباخرة، حيث تترك الملفحة والكحل وترتدي الأزياء التي تناسب طبيعة المجتمع الجديد. ويرى مالك أن هذا التغيير الشكلي في حقيقته هو مجرد خطوة أولى في سلسلة تطويرية تصل إلى حد التغيير النفسي والفكري بعد أن تكون المرأة اليهودية قد ألفت عن جسدها اللباس القديم الذي كان يربطها بالمجتمع منذ قرون، واستعدت لإعادة بناء شخصيتها وتشكيل وعيها في المحيط الجديد(17).

فمالك بن نبي عندما تحدث عن تحرر المرأة، هو تحدث عن ما أسماه بـ "الحضور"، ليربط قضية المرأة بالقضية الشاملة للأمة، وهذا الحضور- المشتق من معاني الحضارة، والذي يعني الفاعلية- يرتبط في مدلوله العام بمصطلح الشهود الحضاري للأمة.

خاتمة:

تحلّى مالك ابن نبي بثقافة منهجية، استطاع بواسطتها أن يضع يده على أهم قضايا العالم المتخلف، فألف سلسلة كتب تحت عنوان "مشكلات الحضارة" بدأها بباريس ثم تابعت حلقاتها في مصر فالجزائر. وظل التخلف بالنسبة لمالك بن نبي هو نتيجة لمرحلة طويلة من الانحيار في عالم الأفكار والثقافة، وتلك المرحلة الطويلة من التخلف، يسميها مالك بن نبي مرحلة ما بعد الموحدين.

استند بن نبي في البرهنة على صحة أفكاره إلى علوم مختلفة، بحكم تخصصه، من رياضيات وكيمياء، وبيولوجيا، كما يستند لعدة مرجعيات عربية وغربية، وعلى رأسهم ابن خلدون، واستفاد ابن نبي كثيراً من فن الملاحظة التي أصبحت أداة علمية للوصف. ويبقى المفكر مالك بن نبي شاهداً على عصره، ويبقى مشروعه الحضاري الناضج قابلاً للتجدد.

ومع أن أطروحته لم تجد طريقها إلى النور كما كان يتوقع، شأنه في ذلك للأسف شأن العديد من رواد النهضة الإسلامية والعربية، إلا أن أطروحته لا تزال صحيحة، وقد استفاد منها البعض ولو جزئياً.

1. نعيمة، بغداد باي، "مفهوم السياسة والأخلاقيات السياسية عند المفكر مالك بن نبي: نحو رؤية مستقبلية لبناء كمنويلث إسلامي"، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 29، 2016، ص 722.
2. الطالبي، عمار، فكر مالك بن نبي والمجتمع الإسلامي المعاصر، جامعة قطر، ص 455.
3. نعيمة، بغداد باي، مرجع سابق، ص 719.
4. بن لرنب، منصور، "أي مستقبل لعلم السياسة في العالم الإسلامي العربي"، المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والاعلامية، العدد الأول، شتاء 2001-2002، ص 190.
5. بن نبي، مالك، بين الرشاد والتهيه، دمشق: دار الفكر، ط2، 1988، ص 190.
6. سعود، الطاهر، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، بيروت: دار الهادي، 2006، ص 120 .
7. سعود، الطاهر، مرجع سابق، ص 222.
8. بن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ط3، ص 139 .
9. بن نبي، مالك، تأملات، دمشق: دار الفكر، 2002، ص 199.
10. نعيمة، بغداد باي، مرجع سابق، ص 722.
11. بن نبي، مالك، مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، دمشق: دار الفكر، 2002، ص 48.
12. يرى الكاتب الفلسطيني غازي التوبة أنه «لم يعد الإنسان والترايب والوقت عوامل حضارة، بل أضحت عناصر خامدة ليس بينها صلة مبدعة.
13. بن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ط3، 1969، ص72.
14. الكنبوري، إدريس، "المرأة في فكر مالك بن نبي"، تاريخ 2003/01/05، على الرابط: <http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=33292>.
15. بن نبي، مالك، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 177-178.
16. بن نبي، مالك، بين الرشاد والتهيه، مرجع سابق، ص 58 .
17. بن نبي، مالك، في مهب المعركة: إرهابات الثورة، دمشق: دار الفكر، ط3، 2002، ص: 137.

الجملة الاسمية في خطبة الوداع، دراسة في البنية والدلالة

The nominal Sentence in farewell sermon A structural and semantic study

د. مصطفى أحمد قنبر، أستاذ مساعد - وزارة التعليم والتعليم العالي - دولة قطر

ملخص:

في هذا البحث، مقارنة إحدى خطب النبي صلى الله عليه وسلم - خطبة الوداع - بالوقوف على أشكال البنى التي اتخذتها الجملة الاسمية في حالاتها الثلاث: المثبتة والمؤكدّة والمنفية، وعلاقة ذلك بالدلالات التي يمكن قراءتها في اللفظ والتركيب.

الكلمات المفتاحية: الجملة الاسمية؛ الإثبات؛ التوكيد؛ النفي؛ الدلالة.

Abstract:

This research tried to study one of the important Speeches of the Prophet Muhammad the farewell sermon (khutbat al wadae) by focusing on the forms and the structures of The nominal Sentence which appeared in the three cases: Affirmative, Emphasis, and the Negative. As well as the relations with the forms and the meanings which are understood in the word and the structure.

Key words: The nominal Sentence, Affirmative, Emphasis, Negative, semantic.

توطئة:

لاقت الخطابة النبوية عناية فائقة من كثير من الباحثين خاصة متخصصي الأدب العربي، وقد كانت لخطبة الوداع مكانتها من البحث والدرس في مناحٍ كثيرة: فقهية، عقّدية، ولغوية، وأدبية، وتاريخية...؛ وما ذلك إلا لمكانة هذه الخطبة الشريفة بين خطبه صلى الله عليه وسلم؛ فقد جمعت كثيرًا من أركان هذا الدين الخاتم.

ولا شك أن التحليل اللغوي للنصوص من الأهمية بمكان في الكشف عن أغوار مكوّناتها، وفهم مضامينها. خاصة إذا كنا أمام نص نبويّ له مكانته في ميراث النبوة، فضلًا عن الثراء البياني الذي يحتاج من كل باحث إلى أن يشمر عن ساعديه لاستكناه أسرار التعابير في أقواله صلى الله عليه وسلم.

وقد وقع الاختيار على الجملة الاسمية في المستوى التركيبي من مستويات التحليل اللغوي، للوقوف على أشكال هذه الجملة ومكوّناتها وعلاقة تلك البنى بالدلالة، وما أضافته للمضامين من معانٍ تكشف عن بعد نظر المتكلم صلى الله عليه وسلم في مراعاته لمكونات الرسالة التي أراد تضمينها في خطبته الجامعة.

نص الخطبة

"أيها الناس: اسمعوا قولي فإنني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا، بهذا الموقف أبداً. أيها الناس: إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، وكحرمة شهركم هذا، وإنكم ستلقون ربكم فيسألکم عن أعمالکم، وقد بلغت، فمن كانت عنده أمانة، فليؤدها إلى من ائتمنه عليها، وإن كل ربا موضوع، ولكن لكم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون. وقضى الله أنه لا ربا، وإن ربا عباس بن عبد المطلب موضوع كله، وأن كل دم في الجاهلية موضوع، وإن أول دماءكم أضع دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وكان مسترضعاً في بني ليث، فقتلته هذيل، فهو أول ما أبداً به من دماء الجاهلية.

أمّا بعد – أيها الناس – فإن الشيطان قد يئس (من) أن يعبد بأرضكم هذه أبداً، ولكنه إن يطع فيما سوى ذلك فقد رضي به مما تحقرون من أعمالكم، فاحذروه على دينكم.

أيها الناس: إن النسيء زيادة في الكفر يضلّ به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً، ليواطئوا عدة ما حرم الله، فيحلوا ما حرم الله، ويحرموا ما أحل الله، وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض، وإن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً، منها أربعة حرم، ثلاثة متوالية ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان.

أما بعد أيها الناس: فإن لكم على نسائكم حقاً، ولهن عليكم حقاً، لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، وعليهن أن لا يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع، وتضربوهن ضرباً غير مبرح. فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف، واستوصوا بالنساء خيراً فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمات الله، فاعقلوا — أيها الناس — قولي فإنني قد بلغت، وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً: أمراً بيناً كتاب الله وسنة نبيه.

أيها الناس: اسمعوا قولي واعقلوه: تعلّم أن كل مسلم أخ للمسلم، وأن المسلمين إخوة، فلا يحل لامرئ من أخيه إلا ما أعطاه على طيب نفس منه، فلا تظلمن أنفسكم. اللهم هل بلغت. فذكر لي أن الناس قالوا: اللهم نعم. فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): اللهم اشهد. (1)

الجملة الاسمية ومكوناتها

تقوم الجملة الاسمية على ركنين أساسيين، أولهما المبتدأ أو الجزء المعلوم من الكلام، والثاني هو الخبر وهو الجزء المجهول منه، وبه يكتمل المعنى وتحقق الفائدة. (2) ويشكل المبتدأ محور الجملة الاسمية، وكل ما يدور فيها من معانٍ أخرى إنما هي لتوضيحه والإخبار عنه. (3) والأصل في المبتدأ أن يكون معرفة، أو ما قاربها من النكرات. يقول المبرد: "وأما المبتدأ فلا يكون إلا معرفة أو ما قارب المعرفة من النكرات. (4) ويعلل لذلك السيوطي بقوله: "الأصل تعريف المبتدأ لأنه المسند إليه، فحقه أن يكون معلوماً؛ لأن الإسناد المجهول لا يفيد. وتنكير الخبر؛ لأن نسبته من المبتدأ نسبة الفعل من الفاعل، والفعل يلزمه التنكير، فرجح تنكير الخبر على تعريفه. (5).

وتسمى الجملة هنا بالجملة الإسنادية، وهي التي تُوصف بأنها تقرر ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، سواء كان هذا الثبوت أو النفي على وجه الإخبار أو الإنشاء. (6) ويطلق محمود نخلة على الجملة الاسمية القائمة على ركني الإسناد وحدهما دون عناصر إضافية تكون قيداً على الإسناد أو موسعاً لأحد عنصريه: (الجملة الاسمية الأساسية). (7)

والأصل في الجملة الاسمية أن يتقدم المبتدأ ويتأخر الخبر، ولكن قد يلزم تقدم الخبر؛ " ليشغل الموقع الأول، ولا يجوز العودة به إلى الموقع الثاني وإلا أصبحت الجملة غير نحوية. " (8)، " وذلك حين يكون الخبر اسم استفهام، أو كم الخبرية، أو يكون المبتدأ نكرة لا مسوغ للابتداء بها إلا كون خبرها ظرفاً أو مجروراً متقدماً عليها، أو يكون المبتدأ إنَّ ومعمولها، أو قد اتصل به ضمير يعود على شيء في الخبر، أو يكون الخبر قد استعمل مقدماً على المبتدأ في مَثَلٍ أو كلام جارٍ مجراه. " (9) إن الخبر في هذا النمط قد ترك موقعه المعتاد؛ ليتقدم على المبتدأ، ويحتل مكانه؛ لكن دون أن يفقد أي من طريقي الإسناد مسماه أو علامته الإعرابية.

ويخلص النحاة إلى أن العلة من ذلك رفع الإيهام عن كون الخبر نعتاً للمبتدأ، فلو قلنا: درهم عندي، ووطر لي. بدلاً من عندي درهم، ولي وطر ... احتمال أن يكون التابع خبراً للمبتدأ أو أن يكون نعتاً له؛ لأنه نكرة محضة، وحاجة النكرة إلى التخصيص ليفيد الإخبار عنها فائدةً يعتد بها أكد من حاجتها إلى الخبر. (10)

وسيعالج هذا البحث — بمشيئة الله — البناء التركيبي للجملة الاسمية في خطبة الوداع، وذلك بتحليل أنماطها في حالات: الإنابات، والتأكيد، والنفي، والنسخ، مع بيان دور المفردة في هذه التراكيب والأثر الدلالي لكل تركيب.

أولاً: الجملة الاسمية المثبتة

جاءت الجملة الاسمية المثبتة في الخطبة النبوية الشريفة في نمطين اثنين هما:

1- مبتدأ + خبر مفرد.

2- خبر مقدم + مبتدأ مؤخر.

النمط الأول: مبتدأ + خبر مفرد

جاءت على هذا الشكل جملة واحدة هي قوله صلى الله عليه وسلم: " هُوَ أَوَّلُ مَا أَبْدَأُ بِهِ مِنْ دَمَائِ الْجَاهِلِيَّةِ"، وعناصرها:

هُوَ (مبتدأ/ ضمير) + أَوَّلُ (خبر مفرد) + ما (مضاف إليه / اسم موصول) + أَبْدَأُ بِهِ (جملة الصلة).

وقد جاء هذا التركيب في سياق حديثه صلى الله عليه وسلم عن حُكم دماء الجاهلية الذي بدأه بقوله: " وَأَنْ كُلَّ دَمٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَإِنْ أَوَّلُ دَمَائِكُمْ أَضَعُ دَمَ ابْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، كَانَ مُسْتَرْضَعًا فِي بَنِي لَيْثٍ، فَقَتَلْتَهُ هَذَا، فَهُوَ أَوَّلُ مَا أَبْدَأُ بِهِ مِنْ دَمَائِ الْجَاهِلِيَّةِ. "

وبالوقوف عند الضمير (هو) نلاحظ أنه عنصر إحصالي نصي يعود على مكون مفسر له، (11) وهو قوله صلى الله عليه وسلم: " أَضَعُ دَمَ ابْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. " وقد سبق هذا الضمير الفاء السببية التي يراها الباحث

جزءاً من التوكيد وممهدة له في التركيب. إنه صلى الله عليه وسلم يقرر ويؤكد أن أول ما يبدأ به من دماء الجاهلية هو دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وذلك على وجه الإخبار.

لقد كان الرسول الكريم حريصاً على أن يأخذ هذا التشريع النظري " أن كل دم في الجاهلية موضوع " طريقه إلى التطبيق العملي، ويكون المصطفى صلى الله عليه وسلم هو المبادر، وهذا ما يفيد لفظ (أول) في موضعها، وجاءت جملة الصلة (أبدأ به) بعدها لتكشف عن عزمه عليه الصلاة والسلام على الانتهاء من كل دماء الجاهلية.

ويلاحظ أن الجملة جاءت في ركاب جمل مؤكدة سابقة " وأن كل دم في الجاهلية موضوع، وأن أول دماءكم أضغ دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب. " فلم تخرج عن هذه المنظومة، وكان السياق الإخباري الذي يفيد التقرير والثبوت لما عزم عليه الرسول صلى الله عليه وسلم يتطلب ذلك.

النمط الثاني: خبر مقدم + مبتدأ مؤخر.

وقد جاءت تراكيبه في الأشكال الآتية:

- 1- خبر مقدم (جار ومجرور) + مبتدأ مؤخر (اسم ظاهر + ضمير).
- 2- خبر مقدم (جار ومجرور) + مبتدأ مؤخر (اسم ظاهر) + صفة.
- 3- خبر مقدم (جار ومجرور) + مبتدأ مؤخر (اسم ظاهر معرف بالإضافة) + مضاف إليه.
- 4- خبر مقدم (جار ومجرور) + جار ومجرور + مبتدأ مؤخر (مصدر مؤول) + مفعول به أول + مفعول به ثان + صفة (جملة فعلية).

- 5- خبر مقدم (جار ومجرور) + مبتدأ مؤخر (مصدر مؤول) + جار ومجرور + صفة.

1- خبر مقدم (جار ومجرور) + مبتدأ مؤخر (اسم ظاهر + ضمير).

ومثله الجملة التالية: " فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف. " وعناصرها:

لهن (خبر مقدم / جار ومجرور) + رزقهن (مبتدأ مؤخر / اسم ظاهر + ضمير) + و (حرف عطف) + كسوتهن (اسم معطوف) + بالمعروف (جار ومجرور).

حيث تقدم الجار والمجرور على المبتدأ، ولو تأخر لما أفاد الدلالة التي تحققت من ذلك وهي التخصيص. والضمير هنا فيه إحالة إلى سابق وهن نساء المؤمنين في قوله صلى الله عليه وسلم: " أما بعد أيها الناس: فإن لكم على نسائكم حقاً. " وقد جاءت الجملة في ركاب مجموعة من التراكيب المؤكدة وهي: " أيها الناس: فإن لكم على نسائكم حقاً، ولهن عليكم حقاً، لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، وعليهن أن لا يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع، وتضربوهن ضرباً غير مبرح. فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف. "

كما جاء هذا الشكل مقترناً بالفاء حيث وقع جواباً للشرط: " فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف. " ويعلل لذلك ابن جني قائلاً: " إنما جيء بالفاء في جواب الشرط توصلاً إلى المجازاة بالجملة المركبة من المبتدأ والخبر. " (12)

2- خبر مقدم (جار ومجرور) + مبتدأ مؤخر (اسم ظاهر) + صفة.

جاء على هذا الشكل الجملة التالية: " منها أربعة حرم. " وعناصره:

منها (جار ومجرور / خبر مقدم) + أربعة (مبتدأ مؤخر / اسم ظاهر) + حرم (صفة).

والتقديم هنا واجب كما صرح النحاة، والضمير المتصل بحرف الجر يحيل إلى عنصر إشاري وهو (اثنا عشر) في قوله صلى الله عليه وسلم: " إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً، منها أربعة حرم. " وهو تركيب قرآني ورد في سورة التوبة في قوله تعالى: " إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ " التوبة / 36

3- خبر مقدم (جار ومجرور) + مبتدأ مؤخر (اسم ظاهر معرف بالإضافة) + مضاف إليه.

مثلت هذا الشكل الجملة التالية: " وَلَكِنْ لَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ " وعناصره:

لكم (خبر مقدم / جار ومجرور) + رؤوس (مبتدأ مؤخر / اسم ظاهر) + أموالكم (مضاف إليه).

هنا تقدم الجار والمجرور (لكم) وقد تكرر في الخطبة الشريفة أربع مرات، منها ثلاث متقدم فيها على الخبر. وفي التكرار والتقديم نوع من التوكيد والتخصيص. وقد تصدر هذه الجملة حرف الاستدراك (لكن) لإزالة ما يتوهم أن رؤوس الأموال داخلة في الحكم الأول (13)، وهو قوله صلى الله عليه وسلم "وَأَنَّ كُلَّ رِبَا مَوْضُوعٌ" وتوسط الجملتان حرف العطف (الواو)، ليكون الحكم جلياً وواضحاً وشاملاً في الجملتين.

4- خبر مقدم (جار ومجرور) + جار ومجرور + مبتدأ مؤخر (مصدر مؤول منفي) + مفعول به أول + مفعول به ثانٍ + صفة (جملة فعلية).

جاءت على هذا الشكل الجملة الآتية: "لَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوْطِئَنَّ فَرْشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ." وعناصره:

لكم (خبر مقدم / جار ومجرور) + عليهن (جار ومجرور) + أن لا يوطئن فرشكم (مبتدأ مؤخر / مصدر مؤول منفي) + فرشكم (مفعول به أول) + أحدا (مفعول به ثانٍ) + تكرهونه (صفة / جملة فعلية).

وقد تقدم الخبر هنا كما في الأنماط السابقة، لكن المبتدأ الذي تأخر هنا جاء مصدراً مؤولاً، وفي تخير المصدر المؤول دون المصدر الصريح مجموعة من الأغراض ذكرها أحد الباحثين منها: 1- الإخبار عن الحدث مع الدلالة على الزمان. ويعني ذلك القول بوضوح العبارة أن المصدر المؤول، إنما كان ليُفيد - إلى جانب الحدث - الدلالة على الزمان، وهذا ما لا يتحقق بوجود المصدر الصريح.

2. الإخبار عن الفاعل.

3. أن يفهم منه الحدث دون عارض من عوارضه المتصورة.

4. أن يدل على إمكانية حدوث الفعل، دون الوجوب والاستحالة.

5. تقوية المعنى، وتوكيد مضمونه وتثبيته. (14)

لكنَّ الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم لم يكتفِ بالمصدر المؤول، بل أتى بصفة للمفعول الثاني وهي الجملة الفعلية (تكرهونه). وهذا ما يعطى للتشريع النبوي في هذه المسألة تحديداً وتوضيحاً. وقد توسط المبتدأ والخبر الجار والمجرور (عليهن) للتأكيد على أن ما يأتي من أحكام هنا خاص بنساء المؤمنين دون غيرهم.

5- خبر مقدم (جار ومجرور) + مبتدأ مؤخر (مصدر مؤول منفي) + جار ومجرور + صفة.

جاءت على هذا الشكل الجملة الآتية: "وعليهن أن لا يأتين بفاحشة مبينة." وعناصرها: عليهن (خبر مقدم / جار ومجرور) + أن لا يأتين (مبتدأ مؤخر / مصدر مؤول منفي) + بفاحشة (جار ومجرور) + مبينة (صفة مفردة). وتقدم الخبر (عليهن) هنا يحمل دلالة التوكيد والإلزام لنساء المؤمنين، وقد عطف هذه الجملة على الجملة السابقة لها، لأن الرسول الكريم هنا يشرع لأمرته فيأتي بالتفصيل بعد الإجمال. "فإن لكم على نساءكم حقاً، ولهن عليكم حقاً، لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، وعليهن أن لا يأتين بفاحشة مبينة."

ثانياً: الجملة الاسمية المؤكدة

يتحقق التوكيد في الجملة الاسمية بوسائل متعددة منها: الحروف، ضمير الفصل، القصر، تكرار اللفظ، استخدام ألفاظ معينة يطلق عليها ألفاظ التوكيد المعنوي. ويفيد التوكيد دلالات خاصة، تضاف إلى دلالات الجملة الاسمية في صورتها المثبتة.

وقد اتفق جمهور النحاة على أنَّ (إنَّ) من الحروف التي تدخل على الجملة الاسمية لإفادة التوكيد، يقول سيبويه: "معنى: إنَّ زيداً منطلق، زيدٌ منطلق. وإنَّ دخلت توكيداً، وهي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده." (15) ويلاحظ أن التوكيد باستخدام (إنَّ) ليس لطرف معين في الجملة؛ وإنما تفيد توكيد العلاقة أو النسبة بين العنصر المتقدم المحمول عليه أو المسند إليه الحديث، وجميع العناصر أو المحمولات التي يتكون من مجموعها التفسير أو الوصف (16)، يقول الرضي في شرح الكافية: "وإنَّ لتأكيد الجملة" (17). وقد أشرك الزمخشري (أنَّ) معها في ذات المعنى بقوله: "إنَّ وأنَّ تؤكدان مضمون الجملة وتحققانه" (18). وكذلك ابن هشام في المغني، والرماني في كتابه معاني الحروف. (19) وقد تضمنت خطبة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم العديد من الجمل الاسمية بالمؤكدة باستخدام الحرفين (إنَّ، وأنَّ) وفيما يلي تحليل لتراكيب هذه الجمل.

أولاً: الجمل الاسمية المؤكدة بـ (إنَّ):

وقد جاءت الجملة الاسمية المؤكدة بـ (إنَّ) في خطبته صلى الله عليه وسلم في الأنماط الآتية:

1- إنَّ + اسم إنَّ + خبر مفرد.

2- إنَّ + اسم إنَّ + خبر جملة.

3- إنَّ + خبر إنَّ مقدم + اسم إنَّ مؤخر.

النمط الأول: إنَّ + اسم إنَّ + خبر مفرد.

وجاءت تراكيبه في الأشكال الآتية:

1 - إنَّ + اسم ظاهر + خبر مفرد + جار ومجرور.

2 - إنَّ + اسم ظاهر + مضاف إليه + خبر مفرد.

3 - إنَّ + اسم ظاهر + مضاف إليه (اسم ظاهر) + خبر مفرد + تأكيد.

4 - إنَّ + اسم ظاهر + ضمير (مضاف إليه) + حرف عطف + اسم معطوف (اسم ظاهر + مضاف) + جار ومجرور + خبر مفرد.

5 - إنَّ + اسم ظاهر + مضاف + ظرف + مضاف إليه + خبر مفرد + تمييز.

6 - إنَّ + اسمها ضمير + ظرف + مضاف إليه + خبر مفرد + صفة (خبر جملة فعلية).

1 - إنَّ + اسم ظاهر + خبر مفرد + جار ومجرور.

على هذا الشكل جاءت الجملة الآتية: "إِنَّ النِّسْيَاءَ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ" وعناصرها:

إِنَّ + النِّسْيَاءَ (اسم ظاهر) + زِيَادَةٌ (خبر مفرد) + فِي الْكُفْرِ (جار ومجرور).

وقع هذا التركيب بعد الجملة الطلبية التنبيهية (أَيُّهَا النَّاسُ)، وذلك في بداية الفقرة الثالثة من الخطبة الشريفة وقد خصصها المصطفى الكريم صلى الله عليه وسلم للتأكيد على ما سبق أن تناوله وأكد القرآن الكريم في قضية النسيء: "إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُجْلُونَ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤْطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ" التوبة /37. وَكَوْنُ هذه الجملة تنصدر الفقرة بعد جملة النداء إشارة إلى مدى العناية بها لأهميتها وخطورتها في عقيدة وحياة المجتمع المسلم. فقضية النسيء ليست محدورًا بنبه الرسول الكريم ويؤكد على اجتنابه فقط، بل إنها في أعلى قمم المحرمات والظلمات إنه أمر يتعلق بالعقيدة، وكان التشديد والمبالغة في التحذير من ذلك وخطورته بيّنًا عندما تصدّرت هذه الجملة أداة التوكيد (إِنَّ) وأسند إلى اسمها (النسيء) ليس التعدي أو الظلم أو حتى الكفر، بل الـ (زيادة في الكفر)، وتلك أعلى درجات التنفير والتحذير للأمة.

2 - إنَّ + اسم ظاهر + مضاف إليه + خبر مفرد.

ومثله الجملة الآتية: "وإنَّ كُلَّ رِبَا مَوْضُوعٌ". وقد وقعت بعد واو الاستئناف، وتكونت عناصرها من: إنَّ (حرف توكيد) + كُلَّ (اسم إن / اسم ظاهر) + رِبَا (مضاف إليه) + مَوْضُوعٌ (خبر إن / مفرد). وقد تخير الرسول صلى الله عليه وسلم كلمة (كُلَّ) اسمًا لـ (إنَّ) لما فيها من دلالة الشمول، وأضافها إلى (ربا) ليسقط الحكم بالبطلان والتحريم على كل نوع يندرج تحته.

3 - إنَّ + اسم ظاهر + مضاف إليه (اسم ظاهر) + خبر مفرد + تأكيد.

وفق هذا الشكل جاءت الجملة الآتية: "وإنَّ رِبَا عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ"، وعناصرها:

إنَّ (حرف توكيد) + رِبَا (اسم إن / اسم ظاهر) + عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ (مضاف إليه / اسم ظاهر) + مَوْضُوعٌ (خبر مفرد) + كُلُّهُ (توكيد).

أما عن علاقة هذه الجملة بما قبلها، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: " وقضى الله أنه لا ربا، " فهي علاقة الخاص بالعام، فلا استثناء في تطبيق شرع الله ولو كان من أقارب رسول الله. وقد زاد من تأكيد الجملة تأكيداً استخدام اللفظ (كل) في نهايتها الذي يفيد الشمول؛ وذلك دفعاً للتوهم من عدم دخول بعضاً من ربا العباس تحت حكم الموضوع (20).

4 - إن + اسمها مضاف + حرف عطف + معطوف (اسم ظاهر + مضاف إليه) + جار ومجرور + خبر مفرد.

على هذا الشكل جاءت الجملة الآتية: " إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام " وعناصرها:

إن (حرف توكيد) + دماءكم (اسمها مضاف) + و (حرف عطف) + أموالكم (اسم معطوف) + عليكم (جار ومجرور) + حرام (خبر مفرد).

وهي أول ما بدأ به الرسول صلى الله عليه وسلم خطبته من وصايا، وقد سبقها بالجملة الطلبية: " يا أيها الناس " جذباً لانتباه متلقيه، وإيضاحاً بأهمية ما يلي هذا النداء. ثم تأتي الجملة يتصدرها الحرف الناسخ (إن) لإضفاء التوكيد على فحواها. هنا يؤكد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على حرمة الدماء والأموال، وقدم الدماء - والمقصود بها الأنفس - لأهميتها كما هو معروف، وجاء الجار والمجرور (عليكم) إلزاماً وتخصيصاً لجماعة المؤمنين.

5 - إن + اسم ظاهر + مضاف إليه + ظرف + مضاف إليه + خبر مفرد + تمييز.

وقد مثلته الجملة التالية: " إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً. " وعناصرها:

إن (حرف توكيد) + عدة (اسم ظاهر) + الشهور (مضاف إليه) + عند (ظرف) + الله (مضاف إليه) + اثنا عشر (خبر مفرد) + شهراً (تمييز).

وهي جملة قرآنية قال تعالى: " إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين " التوبة /36. وهي مؤكدة من عند الله عز وجل، وجاءت في هذه الخطبة الشريفة كذلك بنصها بعد واو الاستئناف في سياق تناوله صلى الله عليه وسلم للشهور وما يترتب عليها من أحكام.

6 - إن + اسمها ضمير + ظرف + مضاف إليه + خبر مفرد + صفة (خبر جملة فعلية).

على هذا الشكل جاء قوله صلى الله عليه وسلم: " فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً. " وعناصره: إن + هن (اسمها ضمير) + عند (ظرف) + كم (مضاف إليه) + عوان (خبر مفرد) + لا يملكن لأنفسهن شيئاً (صفة / خبر جملة فعلية).

وقد وقعت الجملة جواباً للطلب تتقدمها الفاء، وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: " استوصوا بالنساء خيراً فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً. " ويلاحظ هنا دقة انتقاء الألفاظ في هذا التركيب حيث توسطت ركنيه الظرف (عند) والضمير (كم)، بما يوحي بالملكية والسيطرة، ثم يأتي الركن الثاني في هذا التركيب وهو لفظ (عوان) بما فيها من معاني الأسر والانكسار وفقدان الحرية؛ مما يستوجب الإحسان إليهن ومراعاة حقوقهن (21). وجاءت الجملة الفعلية

(لا يملكن لأنفسهن شيئاً) لتؤكد على حاجة النساء الماسة إلى توصية الرسول صلى الله عليه وسلم الرجال بمن، فالرجال يملكون كل شيء بما في ذلك النساء فإنهن تحت أيديهم، والنساء ليس في أيديهن شيئاً، بما في ذلك أنفسهن.

النمط الثاني: إنَّ + اسم ظاهر + خبر جملة فعلية.

وقد جاءت تراكيبه في الأشكال الآتية:

- 1- إنَّ + اسم ظاهر + قد + خبر جملة فعلية فعلها ماض.
- 2- إنَّ + ضمير + قد + خبر جملة فعلية فعلها ماض.
- 3- إنَّ + ضمير + إنما + خبر جملة فعلية فعلها مضارع.
- 4- إنَّ + ضمير + خبر جملة فعلية فعلها مضارع منفي.
- 5- إنَّ + اسم ظاهر + مضاف إليه + خبر جملة فعلية فعلها مضارع.
- 6- إنَّ + ضمير + خبر جملة فعلية فعلها مضارع مسبوق بالسين.
- 7- إنَّ + ضمير + خبر جملة فعلية فعلها مضارع منفي.
- 1- إنَّ + اسم ظاهر (اسم إن) + قد + خبر جملة فعلية فعلها ماض.

وعلى هذا الشكل جاءت الجمل التالية:

- أ - " إنَّ الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع "
- ب - " فإن الشيطان قد يئس (من) أن يعبد بأرضكم هذه أبداً "
- ج - " وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض "
- أ - " إنَّ الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع "

عناصر هذه الجملة يمكن تصنيفها على هذا النحو:

إنَّ (حرف توكيد) + الله (اسم ظاهر / اسم إن) + قد (حرف تحقيق) + أذن (خبر جملة فعلية) + لكم (جار ومجرور) + أن تهجروهن (مصدر مؤول / مفعول به) + في المضاجع (جار ومجرور).

وقد سُبِّقَتْ هذه الجملة بالنفاء لوقوعها جواباً لشرط جازم: " فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع ". وتحقق التوكيد هنا بعنصرين هما: الأول: بالحرف (إنَّ) في بداية الجملة، والثاني: بحرف التحقيق (قَدْ) الذي سبق الفعل الماضي.

أما تخير الفعل الماضي (أَذِنَ) فإنه يحمل دلالة الإباحة، وهذه الإباحة أضحت ثابتة ومحقة لتقدم عنصر التحقيق (قَدْ)؛ وما يجعل لهذه الدلالة قيمتها وقديسيته في التشريع أن هذه الإباحة من الله وليس من تشريع نبيه صلى الله عليه وسلم، وهذا ما يفهم من مجيء اسم (إنَّ) لفظ الجلالة (الله). أضف إلى ذلك الجار والمجرور (لكم) الذي أعقب الفعل (أَذِنَ) بما يضفي دلالة التخصيص لجماعة المؤمنين دون غيرهم. أعقب ذلك المأذون به وهو المصدر المؤول (أن تهجروهن)

وجاء الجار والمجرور (في المضارع) ليحدد صلى الله عليه وسلم موطن المحران والمقصود منه، إذ لو كان المحران عامًا لما كان هناك حاجة لمجيء الجار والمجرور. (22)

ب — "فإن الشيطان قد يئس (من) أن يُعبد بأرضكم هذه أبدًا." وعناصر هذه الجملة يمكن تصنيفها على هذا النحو: إنَّ (حرف تأكيد) + الشيطان (اسم ظاهر / اسم إن) + قد + يئس (خبر جملة فعلية فعل ماضٍ + فاعل) + من (حرف جر) + أن يُعبد (مصدر مؤول / مفعول به) + بأرضكم (جار ومجرور) + هذه (اسم إشارة) + أبدًا (ظرف لاستغراق المستقبل).

وقد جاءت الجملة في السياق التالي: "أما بعد، أيها الناس فإن الشيطان قد يئس (من) أن يُعبد بأرضكم هذه أبدًا"، وسبقها تركيبان: الأول: التركيب (أما بعد)، والثاني: النداء (أيها الناس).

أما عن التركيب الأول: فـ (أما) حرف شرط وتوكيد وتفصيل، وهي نائبة عن أداة الشرط وجملة، ومعناها مهما يكن من شيء بعد. (23) وأما عن التركيب الثاني فهو جملة نداء، وقد جاءت معترضة بين أمّا وجوابها، وما ذلك إلا لتنبيه المتلقين ورفع درجة إنصاتهم لما سيُعرض عليهم، فالجملة سبقت بما يفيد التوكيد والتنبيه؛ إذن فلا بد أن الأمر الذي حُشد من أجله التركيبان بالغ الأهمية، إنه يتعلق بقضية لها أثرها في كيان الأمة وهويتها، إنه يتعلق بانكسار عدوهم اللدود إبليس اللعين وانقطاع أملُهُ في إخضاع كل من دخل حظيرة الإيمان له.

وقد طُعّم هذا التركيب (إنَّ الشيطان قد يئس...) بمجموعة من العناصر اللغوية: في مبتدئه أداة التوكيد (إنَّ)، وفي وسطه حرف التحقيق (قَسْدٌ)، واسم الإشارة (هَـذِهِ) الذي تأخر عن المشار إليه (أَرْضُكُمْ) بدلا من تقدمه، أو حتى عدم مجيئه من الأساس؛ ليكون صفة لها (أن يُعبد بأرضكم هذه) لنقرأ في ذلك دلالة التخصيص والتوكيد. وختم التركيب باللفظ (أبدا) التي يفهم منه الاستمرارية في الحاضر والمستقبل، نحاك عن الأغراض التي يفيدها استخدام المصدر المؤول (أن يُعبد) وقد سبقت الإشارة إليها. إن في هذا التركيب من المعاني والدلالات ما يبرر مجيء العناصر اللغوية السابقة عليه، وما يبرر أيضا العناصر اللغوية التي توزعت فيه، وقد أفادت معاني التوكيد والتخصيص والتحقيق في الماضي والحاضر وكذا في المستقبل.

ج - "وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض."

تكون هذا التركيب من العناصر الآتية:

إنَّ (حرف تأكيد) + الزمان (اسم ظاهر / اسم إن) + قد (حرف تحقيق) + استدار (خبر جملة فعلية فعل ماضٍ + فاعل) + ك (حرف جر) + هيئته (اسم مجرور) + يوم (ظرف زمان) + خلق (فعل) + الله (فاعل / لفظ الجلالة) + السماوات (مفعول به) + و (حرف عطف) + الأرض (اسم معطوف).

ولم تختلف هذه الجملة عن سابقتها في وجود عنصرين من عناصر التوكيد وهما: (إنَّ، وقد) غير أنها وقعت بعد واو الاستئناف.

2- إن + ضمير متكلم (اسم إن) + قد + خبر جملة فعلية فعلها ماضٍ.

مثلت هذا الشكل الجملة الآتية: "إني قد بلغت". وهي تتكون من العناصر الآتية:

إنَّ (حرف توكيد) + ي (ضمير متكلم/ اسم إن) + قَدْ + بَلَغْتُ (خبر جملة فعلية فعلها ماض).

وقد سبقَت هذه الجملة بالفاء؛ لوقوعها جواباً للطلب في قوله صلى الله عليه وسلم: "فاعقلوا - أيها الناس - قولي فإني قد بلغت". وقد تحقق التوكيد هنا — كما في الشكل السابق — بالأداتين (إِنَّ، قَدْ). وأمسك صلى الله عليه وسلم عن ذكر المفعول به — "تتوفر العناية على إثبات الفعل للفاعل، وتخلص له، وتنصرف بجملتها هي إليه." (24) إِنَّ هذه البنية التركيبية النبوية جاءت "لتأكيد البراءة من القصور، ولتقرير نزاهة الساحة من اللوم، وللتعريض بانتقال التبعة إلى أهلها وتحملهم حقوقها مع الإشعار بعظم جانبها." (25)

3- إنَّ + اسم ظاهر (اسم إن) + مضاف إليه + خبر جملة فعلية فعلها مضارع.

جاءت على هذا الشكل الجملة التالية: "إن أول دماءكم أضع دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد

المطلب."، وذلك على النحو التالي:

إنَّ (حرف توكيد) + أول (اسم ظاهر/ اسم إن) + دماءكم (مضاف إليه) + أضع (خبر جملة فعلية فعلها مضارع) + دم (مفعول به) + ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب (مضاف إليه).

والجملة مستأنفة وقد سُبقت بـ (أَنَّ) تأكيداً وإعمالاً وتحقيقاً لأول تطبيق عملي لحكم الله الذي بيَّنه الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في قوله الشريف في هذه الخطبة: "قضى الله أنه لا ربا، ... وأن كل دم في الجاهلية موضوع".

4- إنَّ + ضمير + خبر جملة فعلية فعلها مضارع منفي.

على هذا الشكل ورد قوله صلى الله عليه وسلم: "إني لا أدري ... وتخليله: إنَّ (حرف توكيد) + ي (ضمير

المتكلم/ اسم إن) + لا (أداة نفي) + أدري (خبر جملة فعلية).

وردت هذه الجملة في السياق التالي: "أيها الناس: اسمعوا قولي، فإني لا أدري لعلني لا ألقاكم بعد عامي هذا، بهذا الموقف أبداً." وكما نرى أنها سُبقت بجملتين طلبيتين: الأولى: نداء، والثانية: أمر. إذن فما يعقب هاتين الجملتين لا شك أنه ذو أهمية في حاضر الأمة ومستقبلها، وذو دلالة أيضاً على شديد حرصه صلى الله عليه وسلم على تبليغ أمته ونصحها... وهي كل القضايا التي عُثيت بها الخطبة الشريفة. واقتزنت هذه الجملة بالفاء السببية للربط بينها وبين الجملة السابقة عليها، ومن دقة الدلالة في نظم صلى الله عليه وسلم استخدام أداة النفي (لا) قبل الفعل المضارع (أدري)، حيث يفيد دخول (لا) على الفعل المضارع النفي في المستقبل، يُفهم هذا من كلام سيبويه إذ يقول: "وإذا قال هو يفعل، ولم يكن الفعل واقعاً، فنفيه لا يفعل، وإذا قال: ليفعل، فنفيه: لا يفعل." (26) ومن الناحية من يرى أن ذلك غير لازم، يقول المرادي: "ذهب الأخفش والمبرد وتبعهما ابن مالك إلى أن ذلك غير لازم، بل قد يكون المنفي بها للحال." (27) وعلى هذا فالنفي — (لا) صالح للحال والاستقبال معاً، مع الدلالة على التوكيد، إلا إذا ورد في الجملة ما يفيد تقييد الزمن أو بوجهه. (28) من هنا نجد تأكيداً صلى الله عليه وسلم على انتفاء العلم بأجله؛ مما يؤكد بشرته.

5- إن + اسمها ضمير + إنما + خبر جملة فعلية فعلها ماض.

على هذا الشكل جاءت الجملة: "إنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله." وعناصرها: إن (حرف توكيد) + كم (اسمها/ضمير) + إنما (حرف توكيد) + أخذتموهن (خبر جملة فعلية، فعلها ماض) + بأمانة (جار ومجرور) + الله (مضاف إليه).

وظفت في هذا التركيب أداتا توكيد: الأولى (إن) وقد تصدرت التركيب، والثانية (إنما) وقد سبقت جملة الخبر (أخذتموهن بأمانة الله). وفي انتقاء (إنما) لتصدر جملة الخبر يقول عبد القاهر الجرجاني: "اعلم أن موضوع (إنما) على أن تحيء الخبر لا يجله المخاطب، ولا يدفع صحته، أو لما يُنزل هذه المنزلة. تفسير ذلك أنك تقول للرجل: (إنما هو أخوك) و(إنما هو صاحبك القديم)، لا تقوله لمن يجهل ذلك، ويدفع صحته. وإنما لمن يعلمه ويقر به، إلا أنك تريد أن تُنبّه للذي يجب عليه من حق الأخ وحرمة الصاحب." (29)

إن حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على أن تتبوأ المرأة المسلمة مكانتها في المجتمع، فلا تغطى حقوقها، ولا يتغافل عن دورها، وما يجب أن يسود من علاقة بين الزوج وزوجه جعله صلى الله عليه وسلم يتخير من التراكيب اللغوية ما يؤكد على ذلك. فلا يجهل مسلم - في قوله الشريف: "إنما أخذتموهن بأمانة الله." - أن العلاقة بين الزوجين ما كان لها أن تكون إلا بشرع الله، لكن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم قصد أن ينبّه كل مسلم على ما يجب عليه من حق تجاه النساء، وفي ذلك تأكيد على هذا الحق، وزاد هذا التأكيد تأكيداً أن تقع هذه الجملة خبراً للحرف الناسخ والمؤكد (إن)؛ مما يكسب المعنى في هذا التركيب تشديداً وحرصاً على تدعيم الأسس التي تربط بين عنصري المجتمع المسلم (الرجل والمرأة).

6- إن + ضمير المخاطب الجمع (اسم إن) + خبر جملة فعلية فعلها مضارع مسبوق بالسين.

على هذا الشكل جاءت الجملة الآتية: "إنكم ستلقون ربكم" وعناصرها: إن (حرف توكيد) + كم (اسم إن/ضمير) + ست (حرف استقبال) + تلقون (خبر إن/جملة فعلية) + ربكم (مفعول به). والعنصر الجديد في هذا الشكل، هو دخول السين على الفعل المضارع، وتسمى سين التنفيس، وتخلصه للاستقبال. (30) وللتأكيد في هذا التركيب أثره في لفت أنظار المتلقين لمآل كل هذه النفوس البشرية، وهي أنها ذاهبة للقاء الله قريباً وليس بعيداً وهذا ما عبرت عنه السين في موضعها، وسُئِل من قِبل الله؛ مما يكون له مردوده في صرف النفوس عن غيرها. وفي تخير لفظ (ربكم) ما يلقي بالوجل في النفوس تحسباً من هذا اللقاء العظيم؛ لأن من سيلقون هو الرب "جل ثناؤه، السيد الذي لا شُبّه له، ولا مثل في سؤدده، والمصلح أمر خلقه بما أسبغ عليهم من نعمه، والمالك الذي له الخلق والأمر." (31)

النمط الثالث: إن + خبر إن مقدم + اسم إن مؤخر.

جاء على هذا النمط شكل واحد في الخطبة الشريفة هو: إن + جار ومجرور (خبر مقدم) + جار ومجرور + نكرة (اسم إن مؤخر). وقد مثل هذا الشكل التركيب الآتي: "فإن لكم على نسائكم حقاً"، وعناصره: إن (حرف توكيد) + لكم (خبر إن مقدم/جار ومجرور) + على نسائكم (جار ومجرور) + حقاً (اسم إن مؤخر).

جاء هذا التركيب بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم إلى عرض قضية أخرى تناول فيها أحكاماً من علاقة المرأة بالرجل من خطبته الشريفة، وقد بدأها ببدء قبله تفصيل (أما بعد، أيها الناس: فإن لكم على نساءكم حقاً). وهذا - فيما أرى - تنبيه على أهمية وخطورة المعاني التي يحملها هذا التركيب. وفضلاً عما يحمله الحرف الناسخ (إن) في مقدمه التركيب من دلالات التوكيد والتثيت، جاء تقديم خبر إن (لكم) على اسمها (حقاً) - الواجب نحويًا - لإفادة التخصيص والحصص. وجاء التنكير للاسم (حقاً) لإفادة عظم هذا الحق، وأنه لا تهاون فيه؛ ومن ثم فإن التقصير في القيام به يعرض المجتمع لفساد خطير.

ثانيًا: التوكيد بـ (أن):

جاء توكيد الجملة الاسمية في خطبة الوداع بحرف التوكيد (أن) في نمطين هما:

1- أن + اسم أن + خبر مفرد.

2- أن + اسم أن + خبر جملة.

النمط الأول: أن + اسم إن + خبر مفرد:

على هذا النمط جاءت مجموعة من التراكييب أمكن تصنيفها في الأشكال الآتية:

1- أن + اسم أن + خبر مفرد.

2- أن + اسم ظاهر + مضاف إليه + خبر مفرد + جار ومجرور.

3- أن + اسم ظاهر + مضاف إليه + جار ومجرور + خبر مفرد.

1- أن + اسم إن + خبر مفرد.

على هذا الشكل جاءت الجملة التالية: "أن المسلمين إخوة"، وعناصرها:

أن (حرف توكيد) + المسلمين (اسم إن) + إخوة (خبر مفرد).

وقد وقعت هذه الجملة معطوفة على سابقتها بحرف العطف الواو في قوله صلى الله عليه وسلم: "تعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم، وأن المسلمين إخوة". وربما يقول قائل إن المعنى الذي تحمله الجملة الأولى هو المعنى نفسه الذي جاءت به الجملة الثانية. وقد سبقت الجملتان بالجملة الفعلية المؤكدة (تعلمن). وهنا لا بد أن نقرأ جيداً ما جاء بعد هذه الجمل الثلاث وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "فلا يحل لامرئ من أخيه إلا ما أعطاه على طيب نفس منه، فلا تظلمن أنفسكم".

إن هذا الأمر معلوم لدى جماعة المسلمين وهو مبدأ الأخوة، وقد أكدده القرآن من قبل: "إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون". (الحجرات/10). ومادام كل مسلم أخو للمسلم، فدائرة الأخوة تتسع لتضم كل المسلمين، وهذا ما يؤكد المصطفى صلى الله عليه وسلم على رغم علم المتلقين به، وما ذلك إلا للتشديد والتأكيد على ما ساقه بعد ذلك وهو حرمة الاستيلاء على ممتلكات الغير تحت أي مسمى.

2- أن + اسم ظاهر + مضاف إليه + خبر مفرد + جار ومجرور.

على هذا الشكل جاء قوله صلى الله عليه وسلم: "أَنَّ كُلَّ مُسْلِمٍ أَخٌ لِلْمُسْلِمِ". وهي كما نرى: أن (حرف توكيد) + كل (اسم أن/اسم ظاهر) + مسلم (مضاف إليه) + أخ (خبر مفرد) + للمسلم (جار ومجرور). وقد وقعت هذه الجملة مفعولاً به للفعل المضارع المؤكد بالنون: "تَعْلَمَنَّ أَنَّ كُلَّ مُسْلِمٍ أَخٌ لِلْمُسْلِمِ" فهي جملة مؤكدة وقعت مفعولاً به في جملة جاء فعلها مؤكداً، وفي ذلك تأكيد من الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وإقرار على كل مسلم بانتفاء الجهل بمبدأ الأخوة الذي يقوم عليه المجتمع المسلم، وإقرار كذلك على كل مسلم بأنه صلى الله عليه وسلم أعلم وبلغ. وكم كان دقيقاً صلى الله عليه وسلم في انتقاء لفظ (كل) اسماً للحرف الناسخ بما توحى من عمومية! ثم إضافتها لـ (مسلم) لتجمع في معانيها أي إنسان مهما كان جنسه أو لونه أو مستواه الاقتصادي أو الثقافي أو الاجتماعي في أي بقعة من بقاع المعمورة مادام يرفع شعار التوحيد.

3- أن + اسم ظاهر + مضاف إليه + جار ومجرور + خبر مفرد.

مثلت هذا الشكل الجملة الآتية: "أن كل دم في الجاهلية موضوع." وجاءت عناصرها:

أن (حرف توكيد) + كل (اسم ظاهر) + دم (مضاف إليه) + في الجاهلية (جار ومجرور) + موضوع (خبر مفرد). وقد حملت هذه الجملة حكماً تشريعياً في الدماء شاملاً ومحدداً: شاملاً لكل دم شريف أو ضيع، ومحدداً بما وقع قبل الإسلام، ولذا جاء الاحتراز بقوله صلى الله عليه وسلم (في الجاهلية). وقد وقعت هذه الجملة معطوفة على جملة المفعول به للفعل (قَضَى) في قوله الشريف: "قضى الله أنه لا ربا، وإن ربا عباس بن عبد المطلب موضوع كله، وأن كل دم في الجاهلية موضوع." ومن ثم فليس من تعقيب إلا التسليم والانصياع لقضاء الله.

النمط الثاني: أن + اسم إن + خبر جملة:

مثَّل هذا النمط في الخطبة النبوية الشريف الشكل الآتي: أن + ضمير الشأن (اسم إن) + لا + خبر جملة اسمية. وعليه جاءت الجملة الآتية: "أَنَّهُ لَا رَبَّا"، وعناصرها على الشكل الآتي: أن (حرف توكيد) + هـ (ضمير الشأن / اسم إن) + { لا (نافيه للجنس) + ربا (اسم لا النافية للجنس) } خبر أن جملة اسمية. وقد وردت الجملة في قوله صلى الله عليه وسلم: "قضى الله أنه لا ربا." وهي كما نرى متصلة بما قبلها؛ فهي مفتقرة إلى ما سبقها كما أن هذا السابق مفتقر إليها تركيباً ومعنى.

عن انتقائه صلى الله عليه وسلم الهاء (ضمير الشأن) اسماً للحرف الناسخ وهو ضمير مبهم جاءت جملة (لا ربا) بعده لتفسره، فهذا من روائع الكلم النبوي المعجز. يقول العلامة الرضوي: "والقصد بالإيهام ثم التفسير تعظيم الأمر وتفضيخ الشأن، فعلى هذا لا بد أن يكون مضمون الجملة المفسرة شيئاً عظيماً يُعْتَنَى به." (32) وفي ذلك أيضاً يقول سعيد بحيري إن: "المتكلم يقصد إلى توجيه نظر السامع إلى أنه يعدل عن استخدام السياق المألوف إلى سياق آخر يلائم طبيعة الخبر المنقول، ويكون الإيهام في الضمير دافعاً إلى إزالته بجملة لا تُستخدم إلا في مواضع التعظيم في الأغلب... إنه ربما قصد بوضع ضمير الشأن في مقدمة الجملة شد الانتباه بالإيهام إلى ما يليه؛ رغبة في تعظيمه وتفضيخ شأنه، أو أن يصبح ذهن

السامع في غاية التنبيه والترصد لما سيبيّن الضمير وما يكشف عنه من غموض." (33) إن المعنى الذي حملته الجملة المسفرة لضمير الشأن هو التأكيد على تحريم أمر خطير يدخل المرء في حرب مع الله ويؤدي بالمجتمعات إلى التناحر والخراب الاقتصادي، وكم عانت - ولا تزال - شعوب تتخذ منه عمادًا لأنشطتها الاقتصادية.

وقد جاءت هذه الجملة المفسرة (لا ربا) تتقدمها لا النافية للجنس محذوفة الخبر، وهي في مجموعها لتأكيد النفي. (34) وهذا - في رأيي - تشديدٌ من الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على خطورة على النوع من المعاملات، وفي حذف خبرها أيضًا تأكيد على النفي المطلق ذاك أن في وجود خبرها تحديدًا أو تخصيصًا للمعنى الذي يراد إسناده لاسمها وهو نفي اتصاف خبرها بجنس اسمها، وفي هذا المعنى (النفي المطلق) إغلاق لكافة الطرق أو الحيل أو الأشكال التي قد يتزّياها الربا للولوج إلى اقتصاديات المجتمعات المسلمة. يدخل هذا كله في دائرة أوسع هي دائرة توكيد الحرف الناسخ (أن) الذي تصدر جملة وقع عليها فعلٌ لا يمكن إلا الامتثال والانصياع له لصدوره من الشارع الحكيم جلّ وعلا، وهو قوله صلى الله عليه وسلم (قضى الله).

ثالثًا: الجملة الاسمية المنفية

لم يعثر الباحث في الخطبة الشريفة إلا على جملة اسمية منفية واحدة، هي قوله صلى الله عليه وسلم: "لا ربا." على الشكل الآتي: لا (نافية للجنس) + ربا (اسم لا النافية للجنس) + (خبر لا النافية للجنس). وقد قدمت تحليلًا لهذه الجملة في الشكل السابق.

رابعًا: الجملة الاسمية المنسوخة

قد تتصدر الجملة الاسمية بعض الأدوات الناسخة؛ وذلك للدلالة على عدة معانٍ تفتقر إليها الجملة الاسمية غير المصدرة بها، فإذا تصدرتها الأفعال الناسخة فإنها للدلالة على: زمن الحدث المجرد، الزمن الوقي، الزمن الوقي مع الاستمرار، قرب وقوع الحدث، الشروع في الحدث مع الاستمرار فيه، التحول، مع الدلالة على كيفية الحدث. (35) وإذا تصدرتها الحروف الناسخة فإنها تفيد معانٍ مثل: التوكيد، التمني، الترجي، التشبيه

أ - الجملة الاسمية المنسوخة بالأفعال:

لم ترد في الخطبة الشريفة إلا جملتان من هذا النوع، أخذت الشكلين الآتيين:

1- فعل ناسخ + ضمير مستتر / اسم كان + خبر كان / مفرد + جار ومجرور.

2- فعل ناسخ + خبر كان مقدم / شبه جملة + اسم كان.

1- فعل ناسخ + ضمير مستتر / اسم كان + خبر كان / مفرد + جار ومجرور.

جاء على هذا الشكل قوله صلى الله عليه وسلم: "كان مسترضعًا في بني ليث." وعناصره:

كان (فعل ناسخ) + ضمير مستتر (اسم كان) + مسترضعًا (خبر كان / اسم ظاهر) + في بني ليث (جار ومجرور)

جاء الفعل الناسخ (كان) للدلالة على نسبة المبتدأ للخبر في الماضي بما يدل على تحققه، وهذا هو الأصل، يقول السيوطي: "الأصل فيها أن تدل على حصول ما دخلت عليه فيما مضى مع انقطاعه عند قوم وعليه الأكثر كما قال أبو

حيان، أو سكوتها عن الانقطاع وعدمه عند آخرين." (36) وقد جاءت الجملة في السياق التالي: "إن أول دمائكم أضغ دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وكان مسترضعاً في بني ليث، فقتلته هذيل." فاسم كان (الضمير المستتر) يحيلنا إلى مذكور سابق هو المضاف إليه (ابن ربيعة)، ووقعت الجملة حالاً له. وهذا من قبيل البيان والتوضيح من المخاطب صلى الله عليه وسلم.

2- فعل ناسخ + خبر كان مقدم / شبه جملة + اسم كان.

على هذا الشكل جاءت الجملة الآتية: "كانت عنده أمانة." وعناصرها: كان (فعل ناسخ) + تاء (تاء التأنيث) + عند (خبر كان مقدم / شبه جملة) + الهاء (مضاف إليه) + أمانة (اسم كان مؤخر).

وقد وقعت هذه الجملة فعلاً للشرط في قوله صلى الله عليه وسلم: "فمن كانت عنده أمانة، فليؤدها إلى من ائتمنه عليها." وإذا كان تقدم الخبر واجب نحوي؛ فإن في هذا التقديم تأكيد على ضرورة المحافظة على الأمانة وصيانتها من أي تصرف أو عبث، فالحفظ صفة ملازمة للأمانة عند جماعة المؤمنين، لأن الظرف (عنده) هنا بمعنى في رعايته وحفظه. وفي تنكير كلمة (أمانة) من التعظيم ما يوحي بثقلها نظراً لما يحيط بها من تبعات. وفيها من العموم ما يؤكد أن هذه الأمانة صغيرة أو كبيرة محاطة بسياج الحفظ والرعاية.

ب - الجملة الاسمية المنسوخة بالحروف:

تتقدم الجملة الاسمية بعض الحروف الناسخة، فتتصب المبتدأ ويسمى اسمها وترفع الخبر ويسمى خبرها. (37) وتفيد معانٍ لم تكن موجودة بالجملة قبلها. ومن الحروف التي تصدرت الجمل الاسمية في الخطبة الشريفة: إنَّ، أنَّ، لَعَلَّ، لَكُنَّ. وقد سبق تناول الجملة الاسمية المؤكدة بالحرفين (إنَّ، أنَّ)، والمعالجة هنا للحرفين (لَعَلَّ، لَكُنَّ). وجاء هذان الحرفان في نمطين هما:

- لَعَلَّ + اسمه ضمير + خبره جملة فعلية.

- لَكُنَّ + اسمه ضمير + خبر جملة شرطية.

1- لَعَلَّ + اسمه ضمير + خبره جملة فعلية.

ورد هذا النمط في جملة واحدة هي قوله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا قولي فإني لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا، بهذا الموقف أبداً." وعناصرها: لَعَلَّ (حرف ناسخ) + اسمي (اسمه ضمير) + لا (نافية) + ألقاكم (خبره جملة فعلية).

وقد أورد ابن هشام عدة معان لهذا الحرف في قوله: "لعل: وهو للتوقع، وعبر عنه قوم بالترجي في المحبوب نحو: {لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثَ بَعْدَ ذَلِكَ أَفْراً}، أو الإشفاق في المكروه نحو: {فَلَعَلَّكَ بَاحِجٌ نَفْسَكَ}، قال الأخفش: وللتعليل، نحو: "أفرغ عملك لعلنا نتغدى"، ومنه: {لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ}، قال الكوفيون: وللاستفهام، نحو: {وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّه يَزَكِّي} " (38)

وأرى أن التوقع والتعليل يفهمان من قوله صلى الله عليه وسلم في هذا التركيب، التوقع بأنه قد لا يكون بينهم بعد هذا العام؛ فالرسالة قد اكتملت. والتعليل للإنصات الجيد والوعي الذي يأخذ طريقة إلى التطبيق. وقد سبق هذا احترازه صلى الله عليه وسلم بقوله مؤكداً "إنني لا أدري". وهذا يبرز حرصه الشديد صلى الله عليه وسلم على أمته في الإفادة من هديه واغتنام الفرصة حيث إنه فيهم الآن، وهو لا يدري هل يكون معهم في العام المقبل أم لا؟

2- لَكُنَّ + اسمه ضمير + خبر جملة شرطية.

ورد هذا النمط في جملة واحدة، هي قوله صلى الله عليه وسلم: "وَلَكِنَّهُ إِنْ يَطْعُ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ فَقَدْ رَضِيَ بِهِ مِمَّا تَحْقِرُونَ مِنْ أَعْمَالِكُمْ". ويمكن تصنيف عناصره على الوجه الآتي:

لَكُنَّ (حرف ناسخ) + الهاء (اسم لكن / ضمير) + إِنْ يَطْعُ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ.. (خبر جملة شرطية).

وقد وقعت الجملة معطوفة على ما قبلها، وتصدرها الحرف الناسخ (لَكُنَّ) الذي أفاد الاستدراك، (39) وبقراءة الجملة في سياقها وهو: "أما بعد — أيها الناس — إن الشيطان قد يئس (من) أن يعبد بأرضكم هذه أبداً، ولكنه إِنْ يَطْعُ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ فَقَدْ رَضِيَ بِهِ مِمَّا تَحْقِرُونَ مِنْ أَعْمَالِكُمْ، فاحذروه على دينكم". ندرك الدور الذي يلعبه هذا العنصر في إيصال المعنى كما أراد المخاطب صلى الله عليه وسلم.

لقد أفتتحت الفقرة بالتوكيد والنداء جذبا للانتباه وأكدت بعناصر عدة لتفيد يأس الشيطان من إخضاع جماعة المؤمنين له كما سبق بيانه، يفهم من ذلك أن هذا العدو قد هُزم ولن تقوم له قائمة، هنا يسارع المخاطب صلى الله عليه وسلم باستدراك هذا الفهم، ودفع هذا التوهم فجاء بالواو العاطفة التي تبين أن يأس إبليس من إخضاعهم له يشاركه في ذات الوقت رضاه عن طاعتهم له فيما يُستحقر من الأعمال، وقد قام الحرف الناسخ (لَكُنَّ) بدوره في استدراك هذا الفهم، وهنا نرى مدى حرصه صلى الله عليه وسلم على إرشاد أمته وتبيين الحقائق ودفع الأوهام، عقب هذا مباشرة يأتي توجيهه صلى الله عليه وسلم (فاحذروه على دينكم).

وبعد فقد كانت هذه القراءة التركيبية الدلالية للجملة الاسمية التي وردت في خطبة حجة الوداع، وقفنا فيها على أشكالها المختلفة في حالاتها الثلاث: الإثبات والتأكيد والنفي، وحاولنا استجلاء بعض النكات الدلالية في التراكيب النبوية ومكوناتها ومقاصدها الشريفة التي تنم عن إعجاز بياني لمنتج هذا النص المعجز الذي لا يغور نبعه. والله الموفق والمهدي إلى سواء السبيل.

قائمة الهوامش:

- 1 — ابن هشام (محمد بن عبد الملك بن هشام ت 183)، السيرة النبوية، تحقيق: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1 (1416 - 1995م)، 4/ 297، 298.
- 2 — انظر: سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. ت 180): الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت (د.ت) 126/1. وابن يعيش (موفق الدين بن يعيش بن علي بن يعيش. ت 643) شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، ومكتبة المتنبي، القاهرة (د.ت) 86/1. وسعيد حسن بحيري: ظواهر تركيبية في مقابسات أبي حيان التوحيدي، مكتبة الأنجلو المصرية، (1995م) ص. 21.
- 3 - سعيد بحيري: ظواهر تركيبية في مقابسات أبي حيان التوحيدي، ص 21.
- 4 — المبرد (أبي العباس محمد بن يزيد المبرد. ت 285): المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت (د.ت) 4/ 127.
- 5 — السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. ت 911) معجم الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية، عني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت (د.ت) 1/ 100. وانظر: ابن الأنباري (عبد الرحمن بن محمد ابن سعيد الأنباري. ت 577): أسرار العربية، تحقيق محمد مجحه البيطار، مطبعة الترقى، دمشق (1957م) 4/ 127.
- 6 - انظر: عبد الرحمن أيوب: دراسات نقدية في النحو العربي، مؤسسة الصباح، الكويت (د.ت) ص 129.
- 7 - محمود أحمد نخلة: مدخل إلى دراسة الجملة العربية، دار النهضة العربية، بيروت (1408هـ / 1988م) ص. 92.
- 8 — انظر: ابن عصفور (علي بن مؤمن ت 669): المقرب، تحقيق أحمد عبد الستار الجوّاري، عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط1 (1391هـ/ 1971م)، 1/ 85-86. وابن هشام: أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك، ومعه كتاب هداية السالك على أوضح المسالك، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط5، (1966) 149/1 وما بعدها.
- 9 — انظر: ابن هشام: أوضح المسالك، 1/ 149. ورأي السيوطي في: الأشباه والنظائر، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (1395هـ/ 1975م) 66/1.
- 10 — سعيد بحيري: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1 (1426هـ - 2005م) ص. 108.
- 11 - ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني ت 392) اللّمع في العربية، تحقيق: سميح أبو معلّى، دار مجدلاوي للنشر، عمان (1988) ص 95.

12 — عرض المرادي لمذاهب العلماء في مجيء الواو قبل (لكن) تحيرت منها مذهب يونس وابن مالك، انظر : المرادي (الحسن بن قاسم المرادي ت 749): الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوه ومحمد نديم فاضل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2 (1403/ 1983)، ص 588، وفي مفهوم الاستدراك المرجع نفسه ص 615.

13 — طه محمد الجندي: المصدر المؤول، بحث في التركيب والدلالة، دار الثقافة العربية، القاهرة 1999، ص 70 وما بعدها.

14 - سيبويه: الكتاب، 2 / 144.

15 - انظر: سعيد بحيري: ظواهر دلالية، ص 40.

16 — الرضي (رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي. ت 688): شرح الرضي على الكافية، من عمل: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، (د ت): 394./2

17 — الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر. ت 538)، المفصل في صناعة الإعراب، قدم له وبوبه: علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1 (1993)، ص 294.

18 — انظر: ابن هشام: مغني اللبيب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط 5 (1979م) ص 59. والرماني (أبي الحسن علي بن عيسى. ت 384): كتاب معاني الحروف، تحقيق: عبد الفتاح شلي، دار الشروق، القاهرة، ط 3 (1404 - 1984) ص 112.

19 — يُنظر نقاش لهذه المسألة في: عبد القاهر الجرجاني: (أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني. ت 471هـ): دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، دار المدني بجة، ط 3 (1413هـ / 1992م) ص 278-279.

20 - يراجع مادة: (عون) في: لسان العرب.

21 — انظر: عرضاً لأقوال العلماء لمفهوم الهجران في المضاجع في: الطبري (أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ت 310): تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1 (1422هـ/ 2001م)، ج 6، ص 700 وما بعدها.

22 — انظر: ابن هشام: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ص 232 وما بعدها. والمالقي (أحمد بن عبد النور المالقي. ت 702هـ): رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، (د. ت.) ص 96، 97. وعودة خليل أبو عودة: بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين، دار البشير، عمان (1411هـ - 1991م) ص 526.

23 - راجع ص 7 من البحث.

24 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 156.

25 - عز الدين السيد: الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية، دار اقرأ، بيروت ط1 (1404هـ / 1984م)، ص 97.

26 - سيبويه: الكتاب، 3/117.

27 - المرادي: الجنى الداني، ص 296. وانظر: الزجاجي: كتاب حروف المعاني، ص 8.

28 - انظر: سعيد بحيري: ظواهر تركيبية، ص 156، 157. و خليل عمایره: أسلوبا النفي والاستفهام في العربية، (د.ت.)، ص 103.

29 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 330.

30 - انظر: المرادي، الجنى الداني، ص 59.

31 - الطبري: تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 1، ص 143.

32 - الرضي: شرح الكافية، 2/27.

33 - سعيد بحيري: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، ص 127.

34 - المرادي: الجنى الداني، ص 292.

35 - انظر: عبد الرحمن أيوب: دراسات نقدية في النحو العربي، ص 181، 182.

36 - السيوطي: جمع الهوامع، 1/120.

37 - ابن هشام: أوضح المسالك، 1/326.

38 - المرجع السابق، 1/329.

39 - انظر: ابن هشام: أوضح المسالك، 1/328. والمالقي: رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص: 278.

مصادر ومراجع البحث

1. ابن الأنباري (عبد الرحمن بن محمد بن سعيد الأنباري. ت 577): أسرار العربية، تحقيق محمد بمجة البيطار،

مطبعة الترقى، دمشق (1957م).

2. أيوب، عبد الرحمن: دراسات نقدية في النحو العربي، مؤسسة الصباح، الكويت (د.ت.)

3. بحيري، سعيد: ظواهر تركيبية في مقابسات أبي حيان التوحيدي، مكتبة الأنجلو المصرية، (1995م).

4. _____: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 1426هـ-2005م.
5. الجرجاني: (أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني. ت 471هـ): دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، ط 3 (1413هـ/ 1992م).
6. الجندي، طه: المصدر المؤول، بحث في التركيب والدلالة، دار الثقافة العربية، القاهرة 1999.
7. ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني، ت 392): اللُّمَع في العربية، تحقيق: سميح أبو معلی، دار مجدلاوي للنشر، عمان (1988).
8. الرضي (رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي، ت 688): شرح الرضي على الكافية، من عمل: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، (د.ت).
9. الرماني (أبي الحسن علي بن عيسى، ت 384): كتاب معاني الحروف، تحقيق: عبد الفتاح شلي، دار الشروق، القاهرة، ط 3 (1404-1984).
10. الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر، ت 538)، المفصل في صناعة الإعراب، قدم له وبوبه: علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1 (1993).
11. سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ت 180): الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت (د.ت).
12. السيد، علي: الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية، دار أقرأ، بيروت ط 1 (1404هـ / 1984م) ص 97.
13. السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. ت 911): الأشباه والنظائر، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (1395هـ/ 1975م).
14. _____: همع الموامع شرح جمع الجوامع في علم العربية، عني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت (د.ت).
15. الطبري (أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ت 310): تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1 (1422هـ/ 2001م).
16. ابن عصفور (علي بن مؤمن، ت 669): المقرب، تحقيق أحمد عبد الستار الجواري، عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط 1 (1391هـ/ 1971م).
17. عمايرة، خليل: أسلوبا النفي والاستفهام في العربية، (د.ت)

18. أبو عودة، عودة: بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين، دار البشير، عمان (1411هـ) ————— 1991م).

19. المالقي (أحمد بن عبد النور المالقي. ت. 702هـ): رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، (د. ت.).

20. المبرد (أبي العباس محمد بن يزيد المبرد. ت. 285): المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت (د. ت.).

21. المرادي (الحسن بن قاسم المرادي ت. 749): الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوه، ومحمد نسيم فاضل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2 (1403 / 1983).

22. نخلة، محمود: مدخل إلى دراسة الجملة العربية، دار النهضة العربية، بيروت (1408هـ / 1988م).

23. ابن هشام (أبو محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام، جمال الدين أبو محمد النحوي، ت. 761)، أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك، ومعه كتاب هداية السالك على أوضح المسالك، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، (1966).

24. —————: مغني اللبيب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط 5 (1979م).

25. ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، ت. 218) السير النبوية، تحقيق: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط 1 (1416 - 1995م).

26. ابن يعيش (موفق الدين بن يعيش بن علي بن يعيش. ت. 643) شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، ومكتبة المتنبي، القاهرة (د. ت.)

الأصولُ المعرفيةُ لنظريةِ التَّلَقِّي في الخطابِ الأصوليِّ.

Cognitive principles for the theory of Reception in the Jurisprudence discourse.

الدكتور: رابح أوموادن، جامعة مولود معمري، ولاية تيزي وزو، الجزائر.

الدكتورة: بهجة أوموادن، جامعة مولود معمري، ولاية تيزي وزو، الجزائر.

ملخص باللغة العربية:

هذا المقال ممارسة منهجية حيّة، يحاور فيها الفكر الأصولي أصول نظرية التَّلَقِّي بحثا عن الفضاء المعرفي الذي يمكن أن يحتضن فكرة التَّنْظِير للتَّلَقِّي من منظور الثقافة العربية الإسلامية وخصوصياتها الحضارية. يتّجه هذا المقال أساسا نحو الكشف عن البنية المعرفية التي يمكن استثمارها لتأسيس نظرية تلَقُّ أصولية من خلال تقديم توصيف شامل للفضاء المعرفي الذي تقوم فيه مواجهة بين المعرفة الأصولية والمعرفة الغربية.

الكلمات المفتاحية: التّراث، المناهج الغربية، النّظرية، النّقد، التَّلَقِّي، النّص، أصول الفقه، علم الكلام، نظرية المعرفة، الحقيقة، مصادر المعرفة، المبادئ، القواعد، العلاقات، العقل، الواقع، الوحي، الفهم والتفسير والتأويل.

ملخص باللغة الإنجليزية:

This essay vived methodological practice, wherein fundamental thought(usul al fiqh) converses **the bases of reception theory**. It looks for establishing the cognitive space that can adopt the idea of theorilizing the forum in the lights of Islamic Arabic culture and its civilizational specifities. This essay is basically directed toward discovering **the cognitive structure** that can be invested to found a fundamental reception theory by presenting a total cognitive space description where **fundamental knowledge and western knowledge confronts each other**.

الكلمات المفتاحية باللغة الإنجليزية:

Tradition, Western approaches, Theor , Criticism, Receiving , Text , Principles of jurisprudence , Theology , Epistemology , truth , Sources of knowledge , Principles, Rules , Relations , Mind , Reality , Revelation , Understanding and interpretation.

تحتاج البحوث ذات الطابع التأصيلي إلى مقدّمات منهجية، وإلى تشجيع المنحى الانعكاسي في التفكير الذي يعمل دائما على مراجعة نفسه، ويأبى أن يكتفي بالتراكم المعرفي؛ بل يدعو إلى التفكير باستمرارية حول الطروحات المقدمة على أنّها ليست نماذج نهائية، وهذا بدوره يحتاج إلى التموضع خلف الظاهرة المدروسة، والاحتباس الشديد من أسر الحس العام، والطبعي المزعوم، على حدّ تعبير رولان بارت.

بادئ ذي بدء، نشير إلى أنّ المتفحص لمختلف النظريات الغربية المقدّمة في مجال التلقّي، يجد نفسه وجها لوجه أمام معطيات جدّ متشعبة، ومتباينة إلى حدّ التناقض أحيانا؛ فأما من حيث **المصطلح** فيطالعنا كلّ من (نظرية الاستقبال) و(نظرية التلقّي) للإحالة على مفهومين متغايرين ينتميان إلى بيئتين مختلفتين، "فنظرية الاستقبال وُلدت في النّقد الأمريكي الحديث ضمن ما يعرف بـ (النّقد الأنجلو-أمريكي)، ويتحدّد بمجموعة من النّقاد من أهمّهم: (جوناثان كيلر، ونورمان هولاند، وديفيد بيليش، ومايكل ريفاتير)، أمّا نظرية التلقّي، فقد وُلدت في ألمانيا، منبثقة بشكل مباشر من معطيات الظّاهراتية والتأويلية، ومن أهمّ ممثليها (آيزر، وياوس، وفيش)" (1). وأما من حيث **التنوع الدلالي**، فقد أرسى هؤلاء الأعلام نظرياتهم انطلاقا من تصوّرات ورؤى منهجية خاصّة تعدّدت تبعا لها زوايا النّظر إلى الظواهر النصّية؛ فمن البحث عن عناصر القدرة الأدبية وهوية النصّ إلى الأثر النفسي ودور العلامات في الاستقبال، إلى وظائف أخرى منوطة بعملية التلقّي كالجماليات والأسلوبية التأثيرية والتواصل.

إنّ أولى الأسس الفلسفية التي يمكن تسجيلها، ونحن نعالج ظاهرة التلقّي كما عرفها الغرب، هي النّظر إلى نظريات الاستقبال والتلقّي على أنّها "صدى للتطورات الاجتماعية والفكرية والأدبية في أمريكا وألمانيا، وليس بين الجانبين أيّ رابط، ووجوه التماثل بينهما سطحية وتجريدية في المنظور التقدي العام. فإرهاصات نظرية التلقّي الألمانية تتمثّل بـ (الشكلائية الروسية، وبنوية مدرسة براغ، وظاهراتية إنغاردن، وتأويلية غادامير، واجتماعية الأدب). أمّا نظريات الاستقبال الأمريكية، فإرهاصاتها تتمثّل بشكل كبير بـ (الذرائعية والوجودية، ومعطيات تشومسكي)" (2). يمكننا أن نستخلص من هذا، أنّ ما عرف بنظريات التلقّي والاستقبال، ما هو في الحقيقة إلّا مأكبات ناتجة عن تفعيل الفلسفات السائدة في الغرب (وجودية، براغماتية، ظاهراتية... إلخ). نستغلّ هذه الحقيقة النقديّة، لنجعل منها مقدّمة منهجية قابلة للاستثمار في بناء مناقشة حيّة للأصول الفلسفية للتلقّي بوصفه ظاهرة، لا نموذجا محدّدا، من أجل الوقوف على بديهياته ومعايره بوصفها (البنيات العليا) المتحكّمة في كلّ الآليات المستخدمة في (قراءة النصّ)، وذلك من خلال استشكال واستكشاف (البنية المعرفية) كما ينطق بها قطاعان حيّان من التّراث الإسلامي، وهما علما (أصول الفقه)، و(أصول الدّين)*.

بما أننا أخذنا على أنفسنا - في إطار المنظور الإبيستيمولوجي - أن نلتزم التّموذج خلف الظّاهرة التّقديّة، فإنّه من الواجب أن نعزف عن مجارة تلك التّماذج الغربيّة، وأن نحتس من أن تأسّرنا طروحاتها. لقد بات اليوم "من الضّروري أن يتعامل التّقدير العربيّ المعاصر مع وعي الظّاهرة التّقديّة، وليس مع الظّاهرة التّقديّة نفسها، لأنّ الأوّل يطرح طرق العقلنة في خصوصيّة الصّيع المستدعاة، في حين يقدّم الثّاني جاهزيّات المشروع الفكريّ الغربيّ وممارساته التّقديّة، بوصفها صيغا صالحة لكلّ زمان ومكان وصيغا ذات صبغة عالميّة لا متناهية" (3). إنّ هذا الالتزام المنهجيّ "دعوة للخروج من ثقافة الاستهلاك إلى ثقافة الإنتاج، ومن استيراد الأجوبة إلى مشروعيّة التّساؤل المستمرّ. إنّ دعوة إلى بناء منظومة أسئلة متحرّكة للتّقدير العربيّ المعاصر، يقدّم من خلالها ذاته ويبيّن مرجعيّته الغائبة ببيان الأسس الفلسفيّة للظواهر التّقديّة للوصول إلى تنظيمها الفكريّ وكشف منطقتها المعرفيّة" (4)، ونحن نؤكّد على هذا إيماناً بأنّ البحث عن التّنظيم الفكريّ المتحكّم في جوهر التّلقيّ داخل الخطاب الأصولي، أهمّ من مناقشة التّفصيل والجزئيّات التي صاغتها نماذج التّلقيّ الغربيّة.

في البداية نشير إلى أنّنا لو ألقينا نظرة على التّطوّرات التي لحقت الفلسفة من حيث موضوعها وأقسامها، فإنّ الحقيقة التي تسترعي انتباهنا، هي أنّ الفلسفة إلى يومنا هذا لا تزال - إلى جانب علم القيم - قائمة على دعامين، هما: الوجود والمعرفة؛ وقد نتساءل عن تلك المعرفة التي تهتمّ بها الفلسفة، لكن العرف الفلسفيّ يبدو أنّه يشير إلى أنّ "المقصود بالمعرفة، المعرفة أيّاً كانت، سواء أكانت عقلية أم نقليّة، علميّة أم ميتافيزيقية، أعني المعرفة في عمومها. ومثل هذه المعرفة تتضمّن الإشارة إلى عنصريّن متقابلين ومتتامين: العنصر الأوّل هو الشّخص العارف، أو الدّات العارفة، والعنصر الثّاني الشّيء المعروف، إذ لا بدّ أن يتوافر في كلّ معرفة ذات وموضوع، وحصر الكلام أو التّطرّف في الأشياء المعروفة، أي في الموضوعات يؤدي إلى تكوين معارف مختلفة باختلاف الموضوعات، وذلك مثل المعارف التي تشير إليها العلوم المختلفة، أو الموجودات التي تتناولها الميتافيزيقا كالألوهة والنّفس والعالم. لكن يمكن حصر التّطرّف في الدّات العارفة أيضاً لنركّزه على طريقة رؤيتنا أو معرفتنا بتلك الموضوعات، في الحالة الأولى نفكر في إطار نظرية الوجود، وفي الحالة الثّانية في إطار نظرية المعرفة" (5). نقوم بتوزيع عناصر هذا المقال الموجز، مستعينين بتينك التّطريّتين، ومن المهمّ أن نؤكّد - في أيّة حال - أنّه ليس في مقدور أيّ باحث أن يفعل أكثر من أن يقوم بعملية اختيار، وإذا ثبت هذا فإنّ من المناقشات المهمّة، والأسس العلميّة التّزيهة لمصلحة التّطريّة الأدبيّة، أن نصّرح أنّه مادامت الصّوابط والمعايير ليست جوهرية، بل تختار لأسباب خاصّة، فليس ثمة تبرير لإغفال وجودها لأنّ الباحث مدفوع إليها اضطراباً (6)، حتى وإنّ أمكن أن يفضي هذا - كما حدّر رينيه ويليك - إلى اضطراب عقول ناشئة الطّلاب، وسيكون سوء نية أن يخفى حتى عن ناشئة الطّلاب حقيقة أن ليس ثمة معايير وضوابط كاملة تستحقّ أن تحظى بالامتياز (7). فإذا كنّا نقصد اختيار كُبريات الإشكاليات دون مقتضياتها، فإنّه يلوح لنا، أنّه يجب علينا أن نضع في اعتبارنا أنّ رصد المنطلقات الأساسيّة هو أهمّ ما ينبغي التّعويل عليه، ثمّ إنّ عمليّة الاختيار هذه لا بدّ وأن تتمّ داخل الخطاب الأصولي لا خارجه. فلنشرع الآن في تقديم المسائل المؤسّسة لمقصدنا، فالعلم كما قيل: مسائل ودلائل. وقديما قال المناطقة: "ليس العلم إلّا مسائله، فالذي يكون العلم هو مجموعة

مسائله" (8). إذًا، لابدّ من تعيين حدود الخطاب الأصولي في مواجهته للأصول الفلسفية لنظريات التلقّي. نرى أنّه يمكن ذلك من خلال النقاط الآتية.

1- إمكان المعرفة:

إنّ أوّل ما يجب تناوله في باب المعرفة، هو البحث في إمكان حصولها من عدمه. "لأنّها أوّل مسألة أثارت التّقاش منذ القدم، فوقف الفلاسفة أحد موقفين موقف الشكّ واللاأدرية، وموقف الاعتقاد" (9). أي إمّا الشكّ في المعرفة الواردة إلينا، بحيث لا ينتهي البحث أو الاستقصاء إلى أي حكم أو رأي، وإمّا- في مقابل ذلك- تأكيد حقيقة ما والقطع بها، ومن ثمّ الاعتقاد بوجود الحقيقة.

إنّ علاقة الخطاب الأصولي بما أثارت نظرية المعرفة حول قضية إمكان المعرفة، يمكن إدراكها من خلال وجود الإشكالية نفسها، ذلك أنّ الأصوليين عرفوا هذه المعضلة، كما عرفها الفلاسفة المسلمون فتوزّعت "المدارس-بناء على ذلك- بين مثبت للعقل والحسّ كطريق أصيل وثابت للمعرفة، وبين منكر للمعرفة العقلية مثبت للحسّية فقط، وعلى العكس منكر للمعرفة الحسّية مثبت للعقلية منها فقط، أو رافض لكلا التّوعين من مصادر المعرفة، أي العقلية والحسية وهم السوفسطائية؛ وقد توزّع هذا المذهب الأخير فرقا هي: المتوقّفة أو اللاأدرية، والعندية، والعنادية. وقد تبني هذا التّصنيف للفرق في إمكان العلم الرازي وتابعه على ذلك الإيجي في المواقف والجرجاني في شرح المواقف" (10). يمكن أن نلخص مواقف هؤلاء في إمكان العلم بالصّورة المقتضبة الآتية وهي:

1- الفرقة الأولى: (المعترفون بالحسّيات والبدهيّات).

ذهب الجميع إلى أنّ هذه الفرقة أتباعها الأكثرون، ووصفهم الجرجاني بأنهم الظاهرون على الحقّ القويم والصّراط المستقيم إلى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية. تظهر هذه الأغلبية في الانتماء إلى الفرقة الأولى من خلال مراجعة مواد القضايا، ومواقف المناطقة والمتكلمين والأصوليين منها (11). فمذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين والمناطقة هو القول بإمكان المعرفة سواء عن طريق الحسّ أو العقل، وكلاهما موصل لليقين.

2- الفرقة الثانية: (القادحون في الحسّيات فقط)

وقد نسب الرّازي هذا القدح إلى " أفلاطون، وأرسطاطاليس، وبطليموس، وجالينوس" واستدلّ على نسبته تلك بقولهم "إنّ اليقينيّات هي المعقولات لا المحسوسات" باعتبار أنّ حكم الحسّ إمّا أن يعتبر في الجزئيات أو في الكلّيات، وهو غير مقبول في الجزئيات لأنّه في معرض الغلط، أمّا في الكلّيات فالحسّ لا يمكن أن يكون حاكما، إذ أنّه لا يدرك إلا الجزئيات (12). ويمكن أن نستخلص حجج هذه الفرقة ونخصرها في ناحيتين:

أ- غلط حكم الحسّ في الجزئيات:

وقد بسط القول فيها الرازي في كتابه "المحصّل" (13) والإيجي في "المواقف" (14). وللغزالي في نقد المحسوسات، وسبر قيمتها العلمية جولة علمية قادته إليها تجربته الدّاتية، والتي حكاها في "المنقذ من الضلال" (15). فالقادحون في الحسيات يجعلون غلط الحسّ في إدراك الجزئيات على حقيقتها مانعا من حصول معرفة يقينية نثق فيها.

ب- لا حكم للحسّ في الكلّيات:

فالحسّ من جهة يغلط في الجزئيات وهذا سينسحب على الكلّيات. ومن جهة ثانية، فإنّ الحسّ لا تعلّق له إلّا بالجزئي، ومعروف أنّ الحكم الكلّي لا يعتبر فيه عموم الأفراد الواقعيين فقط بل والأفراد المتوهّمة أيضا، وفي كلّ الأزمنة وهذا ما لا يمكن وقوع الإحساس به (16)، أي أنّ محدودية الحسّ، الذي يكون إدراك الكلّيات خارجا عن نطاق قدرته لأنّه لا يتعلّق إلّا بالجزئيات، والذي تتطرق إليه آفة تعميم التّصوّر والحكم على الأفراد الغائبة عنه، كلّها يجعل من الحسّ أداة قاصرة، فلا ثقة في المعرفة الواردة منها إلى الدّات، هذا ما ينتج عنه تعدّد حصول المعرفة.

3- الفرقة الثالثة: (القادحون في البديهيّات فقط).

ولعلّ أهمّ اعتراضات هؤلاء على البديهيّات قولهم: المعقولات فرع المحسوسات، ولذلك من فقد حسّا فقد علما، وأورد هؤلاء مجموعة من الشّبه على ما اعتبر أنّه من أجلى البديهيّات وأكثرها يقينية (17)، أي مبدأ الثالث المرفوع، وما يتفرّع عنه من قضايا بنظرهم، أمثال: الكلّ أكبر من الجزء، الأشياء المساوية للشّيء الواحد متساوية، الجسم لا يكون في مكانين معا. وقد ردّ عليها الجرجاني في شرح المواقف.

4- القادحون في البديهيّات والحسيّات معا:

عرفت هذه الفرقة باسم السّوفسطائية، وهي لفظة يونانية، حيث تعني (سופا) العلم أو الحكمة و(إسطا) اسم اللّغظ، فسوفسطا معناه علم اللغظ. وذهب هؤلاء إلى أنّ دليل الفرقتين السّابقتين أي المنكرين للحسيّات والمنكرين للبديهيّات يبطل كلاهما الآخر بالضرورة. أمّا التّظنّ فلما كان فرعهما فيبطل أيضا ببطان أصله، ولا طريق إلى العلم غير الضرورة والنّظر، فلا إمكان للعلم (18). فالسوفسطائيون ضربوا مذهب القائلين بالبديهيّات بأدلة المنكرين لها، وضربوا مذهب القائلين بالحسيّات بأدلة النّافين لها، فاستحال بهذا إمكان قيام معرفة ضرورية؛ ولما كانت المعرفة النّظرية هي الأخرى متفرّعة وتابعة للمعرفة الضّرورية، لأنّها لا تحصل إلّا عن طريق الكسب المستند إلى البديهيّات والحسيّات، بطلت كذلك، فانسدت جميع طرق إمكان العلم.

والسّوفسطائية ثلاثة أصناف باعتبار المواقف التي اتّخذوها من العلم بعد قدحهم في الضّروريات والنّظريات، "فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وهؤلاء هم العنادية. وصنف منهم شكّك فيها وهؤلاء هم اللّادريّة، وصنف منهم قال

هي حقٌّ عند من هي عنده حقٌّ، وهي باطل عند من هي عنده باطل" (19). لكن تبقى خلخلة الحقيقة، سواء بنفيها أو التشكيك فيها أو القول بتعددها بتعدد الدّوات، صفة جامعة لهذه الاتجاهات من وجهة نظر نظرية المعرفة الأصولية.

ومهما تكن حجج هؤلاء السوفسطائيين في نفي الحقيقة، فإنّها لا تقوى أمام ردود المتكلمين كابن حزم، والجرجاني وغيرهما؛ من ذلك ما أورده ابن حزم في "الفصل": "قولكم إنّ لا حقيقة للأشياء، أحقّ هو أم باطل؟ فإن قالوا: هو حقٌّ أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا ليس هو حقّاً أفترّوا بطلان قولهم، وكفّوا خصومهم أمرهم" (20)، ومثله يقال في مذهب الشكّ والأدرية، "أشكّكم موجود صحيح منكم، أم غير صحيح ولا موجود؟ فإن قالوا هو موجود صحيح منّا أثبتوا أيضاً حقيقة، وإن قالوا هو غير موجود نفوا الشكّ وأبطلوه" (21). يبدو مذهب السوفسطائية من خلال نقد ابن حزم- وإن كان يزعم أنّه لا يعترف بوجود حقيقة- مذهب يقول بالحقيقة، هذه الحقيقة هي نفي الحقيقة ذاتها، فيكون مذهباً في الاعتقاد يقول باللامعرفة.

وإذا ما أمعنا النظر في طبيعة إشكالية إمكان المعرفة داخل الخطاب الأصولي، أي إذا لجأنا إلى تفعيل علاقة الخطاب الأصولي بما أثارتته نظرية المعرفة في أولى مسائلها وجدنا أنّ جملة الإشكالات التي أُوردت على البديهيّات، وكذلك الحسّيات، "لم تردّ على ألسنة المنكرين لها والقادحين فيها عموماً، بل أوردها جمع من المتكلمين المثبتين للمعرفة بنوعيتها، البديهيّة والحسّية أمثال الفخر الرّازي، والإيجي، والجرجاني، والسيالكوتي، والحلي، والطوسي" (22)، وبناء على هذا يمكننا أن نخلص إلى المفارقة في العلاقة، وهي أنّ الخطاب الأصولي، وإن كان قد عرف المذهبين معا (مذهب الشكّ/مذهب الاعتقاد) في إمكان المعرفة، إلّا أنّ إحدائيه لم تغادر فضاء الاعتقاد، وتمكّن من طرح الإشكالية ذات الصّيغة التّقابلية: (إثبات المعرفة/ نفي المعرفة) أو (إثبات الحقيقة/ نفي الحقيقة) نظراً لخاصية التناظر التي يتمتّع بها الحقل الكلامي في إثباته للعقائد ودفاعه عن الحقيقة بإيراد الحجج من جهة والردّ على الشّبهات والأباطيل من جهة أخرى.

يبني إذاً الخطاب الأصولي على قاعدة معرفية تقرّ بإمكان المعرفة، وتعترف بوجود الحقيقة.

2- مصدر المعرفة:

بعد التّعرض لمسألة إمكان المعرفة، نتقدّم خطوة إلى الأمام في نظرية المعرفة، فنتساءل ما أصل الحقيقة وما طبيعة المعرفة؟ وهما سؤالان مرتبطان ببعضهما البعض أشدّ الارتباط.

لقد كانت الفلسفات الحديثة، التي بدأت بديكارت (Descartes) وامتدّت لفترة تربو عن قرن من الزّمن، صراعاً حول هذا السّؤال، وأسفر ذلك عن مذهبين فلسفيين في تفسير أصل ومنابع المعرفة هما: (المذهب العقلي، والمذهب التجريبي). ومن الجدير بالذّكر أن نشير إلى أنّ هذين المذهبين غالباً ما يطرحان في الفكر المعاصر ضمن الإشكال الدّائر حول الفلسفة وتعاليم الدّين الكنسي، فبسبب من أنّ "الحضارة الغربيّة -رغم تبلورها في مناخ مسيحي- كانت علمانية

الروح والجوهر والطابع، وبسبب من رفض اللاهوت المسيحي - كما تبلور في الكنيسة الكاثوليكية الغربية - اعتماد "العقل" سبيلاً إلى "الإيمان"، جاءت هذه النهضة الحضارية الغربية في أحد أوجهها امتداداً لنسختها الأولى اليونانية فلسفةً وتفكيراً، فانحاز الفلاسفة إلى "العقل" و"براهينه" أداة واحدة لإدراك الحقيقة في الظواهر والأشياء" (23)، واشتدّت الأزمة المعرفية أمام الباحث الغربي - وهو يعاين التناقض الشديد بين منهج العلم التجريبي القائم على الدليل الحسي، ومنهج الدين المسيحي التسليمي - فأتسعت الهوة السحيقة "بين منهج العلم الذي يشترط الاتساق المنطقي، ومنهج الدين الذي يقبل المتناقضات العقلية على أساس أنّ حقائق الدين يقبلها القلب وإن رآها مخالفة لصريح العقل" (24). لقد أسفرت هذه الوضعية المعرفية المتأزمة عن انفصام في المصادر، وقلق مرافق لمسيرة الوعي الأوروبي في بحثه عن الخروج من دوامة إشكال مصدر المعرفة، بمحاولة حلّ المعادلة بين العقل والحسّ ومشقتها (المثالية والعقلانية والصّورية / المادية والتجريبية والواقعية)، أو شقّ طريق ثالث بينهما كما هو الحال مع الفلسفة الظاهرية.

لنأتي الآن على المعرفة الإسلامية، ونتساءل عن مصادرها، وكيف نظم الخطاب الأصولي منابعها وألّف بينها. بادئ ذي بدء نشير إلى أنّ المعرفة الإسلامية تختصّ بمصدر معرفي أصيل يمثّل المنبع المهيمن والموجه لعناصر المعرفة كلّها وهو: **الوحي (revilation)**، "المصدر الإلهي الذي يمدّ الإنسان والمعرفة الإنسانية بحاجتها بشؤون الغيب وعلاقاتها وغاياته الكلية وعلاقة الإنسان بهذه الكليات" (25). إنّ لهذا المصدر المعرفي تأثيراً عميقاً في المعرفة الإسلامية إذ يجعلها قائمة على **وحدة الحقيقة**، الحقيقة التي أتعبت نظرية المعرفة. "هذه الوحدة مستمدة من وحدانية الله المطلقة. إنّ الحقّ هو أحد أسماء الله الحسنى، وإذا كان الله واحداً بالفعل، كما يؤكّد الإسلام، فلا يمكن أن تتعدّد الحقيقة. إنّ الله يعلم الحقيقة وينزلها من خلال الوحي صافية على خلقه، فلا يمكن أن يجيء ما ينتزل به الوحي مختلفاً عن الحقيقة الواقعية، لأنّ الله سبحانه هو خالق الحقائق كلّها الواقعية منها والمطلقة" (26). وإذا ثبت أنّ الوحي هو المصدر الأساس للمعرفة الإسلامية، فإنّه يشرع لنا أن نتساءل عن مصير المعرفة الواردة إلينا عن طريق كلّ من الحسّ والعقل. أو بعبارة أخرى كيف نظرت المعرفة الإسلامية إلى **الحسيّات والعقليّات**؟.

أمّا **الحسيّات (senses)**، فقد أكّد لنا الأصوليون في معرض تقديمهم للمنطق الأرسطي - مع ابن تيمية - خاصّة - ضرورة العودة إلى العالم الخارجي لتصحيح الحدود والأقيسة، والتمييز بين التّصورات الدّهنية المجردة التي ليس لها وجود حقيقي في العالم الخارجي، وبين ما له وجود واقعي محسوس معلوم، وبناء على ذلك، فإنّ المناهج الصّورية التي جاء بها الفلاسفة اليونانيون والمسلمون - ويلحق بها المناهج الغربية المعاصرة في كثير من الاتجاهات النّقدية - لاكتشاف الحقيقة، قد أخفقت بسبب نزعتها إلى تصوّرات مجردة بدلاً من تعاملها مع الواقع، ولا يمكن - في نظر ابن تيمية - بلوغ بحث معقول إلّا باللّجوء إلى **منهج عمليّ (empirical)** يأخذ في حسابه الموقف الكامل للظاهرة الجزئية. ويعود ضلال الفلاسفة - كما يرى ابن تيمية - إلى الخلط بين العالم كما هو، وافتراساتهم الدّهنية التي صاغوها عنه؛ فقد اعتقدوا - خطأً - أنّ ما يتصوّرونه في أذهانهم يمثّل الواقع الخارجي، مع أنّ تصوّراتهم الدّهنية قد جرّدت من السياق وفُرغت من

التنوعات الفردية للكائنات الخارجية التي اقتضتها خصوصياتها الفردية، والتي هي - كما يعتقد ابن تيمية - علامة وجودها في العالم الطبيعي (27). فلا بد من تصحيح المعرفة الناشئة في الذهن بالتوسل بالحسيات، لأنه لا يمكن الحديث عن معرفة يقينية ما لم تتصل بالواقع الحقيقي.

والحسيات بوصفها مصدرا معرفيا مفيدا لليقين، تبحث ضمن أقسام **قضايا المنطق اليقينية** الواجب قبولها من حيث مادتها. وتشير الممارسات التراثية، ومراجعات علماء الأصول وتحقيقاتهم إلى أنّ **الحسيات** تنظم إلى جانب **المتوترات والمشهورات** لتشكّل لنا مصدرا معرفيا منتجا لليقين ومرشدا إلى الحقيقة.

والمقصود **بالمتوترات (recurrents tiding)** "الأقوال التي أخبرنا بها واعتقدنا صدقها لتصديقنا بالمخبر بها" (28). بحيث "تسكن إليها النفس سكونا تاما، يزول عنه الشك، لكثرة الشهادات مع إمكانه، وتزول الزيبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ، كالحكم بوجود مكّة وبغداد" (29). ووجه إلحاق المتوترات بالحسيات في إفادتها لليقين - الذي يقوم به البرهان على القضايا المتنازع فيها، بحيث تثبت وتقام بها الحجة على الخصوم - عديدة، من ذلك ما يورده ابن تيمية (30):

أ) إنّ ما ينطبق على الحسيات من **وجوه الاشتراك والاختصاص** ينطبق على المتوترات، فكما أنّ الحسيات تنقسم إلى ما هو عام يشترك فيه الكل، وإلى ما هو خاصّ ينفرد به البعض فكذلك المتوترات منها ما يشترك فيه عامة الناس كاشتراكهم في العلم بوجود مكّة، ومنها ما تنفرد به جماعة معدودة أو فرد مخصوص.

ب) - إنّ **الاشتراك** في المتوترات أكثر من الاشتراك في الحسيات: ذلك أنّ الخبر المتواتر يتناقله الناس جيلا بعد جيل، فيتكاثر عدد السامعين له حتى يكاد يحصل العلم به لأمم كثيرة لا يحصى عددها بينما أغلب الحسيات نحو المشمومات والمدوقات، يبقى العلم بها مقتصرًا على من جرّبها ولا تتعداه إلى غيره، فتكون المتوترات أقرب إلى اليقين وأولى بالاحتجاج بها على الغير ودفع منازعته من الحسيات التي هي أشدّ اختصاصا بأصحابها.

ج) عدم العلم بالمتواتر ليس علما بعدم المتواتر، ولا بعدم علم الغير به، فإنّ من لا يتواتر عنه شيء، إمّا أنّه ليس في يده من الأسباب ما يمكنه من العلم بوجوده، وإمّا أنّه يأبى طلب هذه الأسباب الموجبة للعلم بذلك. فإن كان الأول، فإنّ عدم علمه بالمتواتر الناتج عن ضيق في الصناعة التي يشتغل بها، فلا يقوم شيء منها دليلا على نفي وجود المتواتر، وإن كان الثاني، فإنّه يطالب (يفتح اللام) بالرجوع عن إعراضه، وبالبحث عن الأسباب الموصلة إلى العلم بالمتواتر فيجب أن يسمع كما سمع غيره، كما لو زعم شخص أنّه لم ير الهلال فيقال له: (أنظر كما نظر غيرك، فتراه إذا كنت لم تصدّق المخبرين).

والمقصود بالمشهورات (widespread issues)، كما هو معروف، "المعاني الأخلاقية والقيم الروحية، مثل حسن العدل وقبح الظلم، وحمد الصدق، وذم الكذب، وجمال الأمانة، وشناعة الخيانة، وهلم جرا" (31). وقد فتد ابن تيمية ادعاء المتمنطقة بأن المشهورات ليست من اليقينيّات بالأدلة التالية (32):

أ- إنّ المشهورات أشهر من المجزّبات لأسباب ثلاثة: أحدها أنّ المعاني التي تدخل تحتها أكثر من الأحكام التي تندرج تحت المجزّبات، والثاني، أنّ المعيّنين بالمشهورات أكثر من المعيّنين بالمجزّبات والثالث: أنّ المخبرين عن الأولى أعلم وأصدق من المخبرين عن الثانية.

ب- إنّ المشهورات تستند إلى الفطرة المشتركة بين جميع الأمم، فقد جُبل الإنسان على محبة الفضائل وأهلها، وبغض الرذائل وأهلها، فتكون المشهورات من لوازم الإنسانية التي لا انفكاك لأحد عنها ولا أدلّ على ذلك من اللذة الروحية التي يجدها الإنسان في نفسه كلّما علم بمكرمة من المكارم، ومن الألم الروحي الذي يجده كلّما علم بقبيحة من القبائح، وقد أقرّ المتفلسفة بهذه اللذة العقلية وبسموها على اللذة الحسية.

ج) اتفاق الناس على المشهورات أعظم من اتفاقهم على جميع أقسام القضايا التي سلّم المتفلسفة بيقينيّتها بما فيها الأولويات: فالإنسان قد يعلم القضايا الجزئية، ولا يحظر على باله المبدأ المنطقي الكلي الذي تندرج تحته، بينما لا يعيش الإنسان بغير تحسين الفضائل وتقييح الرذائل.

إنّ توسيع مادّة الاستدلال بإدخال المتواترات والمشهورات تحت ظلّ اليقينيّات، يجعل من المعرفة تفتح قنوات جديدة نحو تحصيل الحقائق؛ حيث يتّخذ المبدأ التجريبي، الذي تناط به معرفة الحقيقة، مظهرًا أكثر سعة، يشمل المادّيات والشرائع والأخلاق.

وأما العقليّات، فإنّ الكتب التراثية تنضح بأهمية هذا المصدر، بل وجعل العقل مناط التّكليف هو قطب الرّحى الذي يدور حوله أصول الفقه، ذلك لأنّ هذا العقل وهذا الإدراك، هو أداة الإنسان الأساسية وميزته الكبرى لحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه في هذه الحياة. غير أنّ العقل يتّخذ مفهومًا خاصًا داخل المنظومة المعرفية الإسلامية، كما هو شائع عند بعض المتكلمين والأصوليين الذين يحتزّون عن القول بأنّ العقل "جوهر"، أي ذات قائمة بالإنسان، يفارق بها الحيوان، ويستعدّ بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية تأثرًا بنظرية الفكر اليوناني في "العقل". ومعلوم أنّ الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه التّظيرة وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها (33)، لكنّ تهمنا المحاولات التّقيضة التي اعترضت على الأخذ بجوهرية العقل، نظرًا لاستدراكها العلمية القيّمة في مجال المعرفة. فالحقّ — كما يؤكّد طه عبد الرحمان — "أنّ تصوّر العقل على أنّه جوهرٌ يوقع في نزعة "شبيئية" و"تجزئية: شبيئية لأنّها تجمّد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الدّوات، مثل "التّحيّز" و"التّشخيص"، و"الاستقلال" و"التّحدّد بالهوية"، واكتساب الصّفات والأفعال...، وتجزئية، لأنّها تقسّم تجربة العاقل الإنساني

المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة، ذلك أنّ تخصيص العقل بصفة "الذات"، يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعقل، لا تقلّ تحديداً لماهية الإنسان كـ: "العمل" و"التجربة" مثلاً إن لم تكن أقوى تحديداً لهذه الماهية. فلو جاز التسليم بجوهرية "العقل"، فلأنّ يجوز التسليم بجوهرية "العمل" وجوهرية "التجربة" أولى، فيكون العمل هو الآخر ذاتاً قائمة بالإنسان كما تكون التجربة جوهرًا مفارقاً، مثله مثل جوهر العقل، ولا يخفى ما في القول بتعدد الذوات القائمة بالإنسان "ذات عاقلة" و"ذات عاملة" و"ذات مجرّبة" من مجانبة للصواب، لأنّه يتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله. فعلى هذا لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات التي يطّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه، وفي أفقه، مثله في ذلك كمثل البصر بالنسبة للمبصرات؛ فالبصر ليس جوهرًا مستقلاً بنفسه وإنّما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي "القلب" فالعقل للقلب كالبصر للعين (34).

وبعيداً عن اللبس الذي قد يفرضه العرف العام (35)، حيث ينصرف مفهوم العقل للدلالة على النشاط البيولوجي للدماغ، بينما يقصر القلب على هالة الأحاسيس والعواطف التي يحملها الجانب النفسي للإنسان، يطرح مفهوم "العقل" الفعالي والحركي داخل الممارسة الإسلامية العربية منوطاً بالعمل والتجربة، متجاوزاً الصبغة التجريدية الصورية، فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء كما يقول ابن تيمية إنّما "هو صفة، وهو الذي يسمّى عرضاً قائماً بالعقل. وقد اتّخذ العقل بمعنى "فعل القلب" عندهم صوراً مختلفة، وهي:

(أ) صورة الرّبط: بمعنى أن العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين.

(ب) صورة الكفّ: بمعنى أن العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضرّ به من النّزعات والشّهوات والأهواء.

(ج) صورة الضبط: بمعنى أنّ العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه (36).

من خلال هذا العرض، يمكننا أن نخلص إلى أنّ مصدر المعرفة الإسلامية تتكامل فيه أطراف ثلاثة (37): الوحي، والحسن، والعقل، وتداخل هذه العناصر في إطار وحدة المعرفة، ووحدة الحقيقة، بحيث لا يمكن الفصل بين أقاليمها، ولا يصحّ التّظر - بل يتعدّد - ما لم يكن مراعيًا لحدودها، وقد عبّر علم أصول الفقه بمختلف مباحثه عن هذه الخصيصة المعرفية، وجسّدها في إطار "مصادر الأحكام الشرعية" (legislation sources of) على شكل توليفة محكمة الانسجام مميّزة فيها بين أنواع الأدلّة، وضوابطها، وخصائصها.

والمقصود بمصادر الأحكام الشرعية: "الأدلّة الشرعية التي يستنبط منها الأحكام الشرعية. والأدلّة جمع دليل، والدليل في اللغة "المهّدي إلى الشيء، حسّيّ أو معنويّ"، وفي الاصطلاح "هو ما يتّوصل بصحيح التّظر فيه إلى حكم شرعي عملي". والأدلّة نوعان "أدلة متّفق عليها بين جمهور العلماء، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وأدلة مختلفة فيها لم يتّفق جمهور الفقهاء على الاستدلال بها، وأشهرها سبعة وهي: الاستحسان، المصالح المرسلة أو الاستصلاح،

الاستصحاب، العرف، مذهب الصحابي شرع من قبلنا، الذرائع" (38). وأما ما يخص الضابط (regulator) المعرفي الحاصر لأنواع الأدلة، فإن الأصوليين يشيرون إلى "أنّ الدليل إما وحي أو غير وحي، والوحي إما متلوّ أو غير متلوّ، فإن كان وحيًا متلوًا فهو القرآن، وإن كان وحيًا غير متلوّ فهو السنّة، وإن كان غير وحي "فإن كان رأي المجتهدين من الأئمة فهو الإجماع، وإن كان إلحاق أمر بآخر في حكم لاشتراكهما في العلة فهو القياس، وإن لم يكن شيئًا من ذلك فهو الاستدلال وهو متنوع إلى أنواع" (39). ولما كانت غاية أصول الفقه هي وضع القواعد الكلية للوصول إلى الأحكام الشرعية، وليس الأحكام العقلية أو القوانين الطبيعية، فإن علماء الأصول ميّزوا كذلك بين الأدلة التقلية والأدلة العقلية؛ فالأدلة التقلية هي الكتاب والسنّة والإجماع والعرف، وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي. والعقلية هي القياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، وسدّ الذرائع، وكلّ نوع منها مفتقر إلى الآخر، فإنّ الاجتهاد لا يُقبل بدون ارتكاز على أساس الأدلة العقلية، والأدلة لابدّ فيها التّعقل، والتدبّر، والنظر الصحيح. ويلاحظ أنّ هذه الأدلة، إمّا أن تكون أصلاً مستقلاً بنفسه في التشريع، وهو القرآن والسنّة والإجماع وما يتعلق بها كالاستحسان والعرف ومذهب الصحابي، أو ليست أصلاً مستقلاً بنفسه وهو القياس. ومعنى كون الدليل أصلاً مستقلاً بنفسه في التشريع "هو أنّه لا يحتاج في إثبات الحكم به إلى شيء آخر. وأما القياس فإنّه يحتاج في إثبات الحكم به إلى أصل وارد في الكتاب والسنّة أو الإجماع، ويحتاج أيضاً إلى معرفة علة الحكم الأصل. واحتياج الإجماع إلى مستند لا يجعله أصلاً غير مستقلّ بنفسه، لأنّ ذلك مطلوب فقط عند تكوين الإجماع وانعقاده، لا عند الاستدلال، بخلاف القياس، فإنّه عند الاستدلال به على الحكم يحتاج على معرفة الأصل والعلّة" (40)، فمصادر الأحكام الشرعية تجمع بين الوحي، والعقل، والتجربة الحسيّة، وترتّب كلّ هذه العناصر من أجل جعل الفرد المسلم يتلقّى الأحكام ويتفاعل معها، وتنعكس على سلوكه، لتحول المعرفة إلى أفعال ومداولات في الحياة اليومية.

واضح إذًا، أنّ مصادر الأحكام الشرعية في الخطاب الأصولي، قد بنيت بفضل تفعيل مصادر المعرفة الإسلامية من وحي يستند إليه الحكم، وتجربة واقعية هي موضوع الحكم الشرعي، وعقل ينظر في الوقائع ليحكم عليها، فإنّ الحكم على الشّيء فرع عن تصوّره. وبناء على هذا علينا أن نقول: إنّ العقل المسلم يقف أمام عالمين متكاملين: عالم الغيب وعالم الشّهادة، هذا ما يشكّل الإطار الإسلامي الشّامل للحياة والوجود، الإطار الذي لا يمكن فهم المعرفة الإسلامية ومنهجيتها والفضاء الذي تتحرّك فيه إلّا من خلاله.

3- حدود المعرفة وقيمتها:

بعد التّساؤل عن إمكان معرفة الحقيقة أو عدم إمكانها، وبعد التّساؤل عن أصل الحقيقة وطبيعتها، يمكن أن نتقدّم خطوة أخرى إلى الأمام في نظرية المعرفة فتتساءل: هل هناك حدود للمعرفة الإنسانية تقف عندها ولا تتجاوزها؟ وبناء على ذلك؛ ما قيمة المعرفة الإنسانية؟.

بادئ ذي بدء، نذكر أنّ العناصر المشتركة في صياغة المعرفة الأصولية ثلاثة: الوحي، والواقع، والعقل. والنظر إلى هذه المصادر في إطار الوحدة، يُفضي إلى تداخل، يحول دون الوثوق بالنتائج التي ينتهي إليها النظر والاستدلال: ذلك أنّ الغرض من الاستدلال في نهاية المطاف، هو الوصول إلى حكم ما – سواء اقتضى الاعتقاد إن كان خبرياً، أو الالتزام (الفعل أو الترك) إن كان عملياً – وهنا تطرح مسألة نقد المعرفة بقوة، إذ لا بدّ من مساءلة الحكم المتوصل إليه، وأي الأطراف، في مصادر المعرفة (الوحي/الواقع/العقل) يكون قاضياً بالحكم؟ وبعبارة أخرى، إن كانت هناك، حقيقةً إمكانية لاشتراك المصادر الثلاثة في بناء الحكم، فما هي الحدود التي يتوقّف عندها كلّ طرف عند تدخّله بحيث لا يتجاوزها؟ وبناء على ذلك؛ تتحدّد قيمة المعرفة الناتجة بمدى وفائها وتقيدها بحدودها. (الشكل 1)



نجيب عن السؤال السابق، ببيان العلاقات (أ) و(ب) و(ج)، المفسّرة لحدود مصادر المعرفة الإسلامية (الوحي/العقل/الواقع) كما هو مبين في الشكل (1). وقبل الشروع في ذلك لا بدّ من الاتكاء على مسلمتين قد تمّت البرهنة عليهما خارج نطاق بحثنا وهما:

أولاً: التسليم بأنّ الوحي يملك الحقيقة المطلقة؛ فهو صادق لا يكذب أبداً، ومعصوم فلا يخطئ أبداً، فهو متّصف بصفة الكمال.

ثانياً: التسليم بأنّ العقل قاصر عن إدراك كلّ الحقائق، كما قد يكذب ويخطئ في استدلاله، فهو متّصف بصفة النقص.

فالعلاقة (أ) الضابطة لحدود كلّ من العقل والوحي، قد عولجت في إطار إشكالية (العقل والنقل) التي استنزفت جهوداً لم تزد الطينة سوى بلّة، والسبب في ذلك هو انبعاثها على مقدّمة خاطئة تسرّبت إلى المعرفة الإسلامية من الثقافة اليونانية وهي: "الاعتقاد بأنّ العقل مختصّ بالاستدلال، وأنّ السمع مختصّ بالخبر. فجعلوا العقل أصلاً للسمع بحجّة أنّه هو الدليل على صحّته، والواسطة لحصول المعرفة به، وأوجبوا تقديمه عليه متى حصل التعارض بين الدليل العقلي والنص الشرعي" (41). إنّ هذا الاعتقاد في التباين بين طريق العقل وطريق النقل، مع ما يترتب عليه من القول بأصالة العقل، وبضرورة تقديمه على الشرع، لا يمكن قبوله، لأنّه ثمرة تأثير الإلهيات اليونانية التي استند إليها المنطق، والتي تخالف المعرفة الإلهية الإسلامية، أصولاً وفروعاً. فلا نزاع في أنّ الإلهيات اليونانية قامت على أساس أنّ العقل هو أصل الوجود، حتى عدّدت العقول وجعلت منها آلهة متعاونة على حفظ نظام هذا العالم، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يكون هذا العقل إلّا

عقلا غير شرعي، لا يوافق ما تضمّنته الأديان عامّة، والدّين الإسلامي خاصّة، وعلى هذا، فإنّه يتوجّب ترك هذا العقل غير الشرعي، وطلب عقل غيره لا يسوّغ الإعراض عن الشرع، ولا معارضته بأيّ وجه من الوجوه" (42). وقد اشتهر عند كثير من الأصوليين والمتكلّمين مبادئ مبيّنة لكيفية موافقة العقل وإقباله على الشرع - كما هو الحال مع ابن تيمية والشاطبي - في جوانب كثيرة من هذا العقل الشرعي، من ذلك:

1- الوصف الشرعي يقابله الوصف البدعي وليس الوصف العقلي:

من الأعراف الفاسدة التي أفرزتها العقلانية المجردة، الفصل بين النّقل والعقل، وجعل أحدهما نقيضا للآخر، فقد "ساد الاعتقاد بسبب تأثير الأصول الإلهية للمنقول المنطقي بأنّ العقل والشرع متقابلان بحيث صارت مسألة هذا التقابل مسلّمة في الأذهان، تبنى عليها الأحكام حتى عند أولئك الذين لا يقبلون أن يستندوا في هذه الأحكام إلى المنقول المنطقي، فضلا عن الاستناد إلى أصوله في الإلهيات اليونانية، والتّحقيق أنّ المقابلة الصّحيحة هي التي تكون بين "الشرعي" و"البدعي"، ذلك أنّ "الشرعي" هو وصف يقوم بكلّ ما كان موافقا لما أنزل الله سبحانه في كتابه العزيز، ولما ثبت عن الرّسول عليه السّلام من أقوال وأفعال وإقرارات، بحيث لو جاز أن يكون "العقلي" معارضا له لكان هو الوصف الذي يقوم بكلّ ما يخالف الكتاب المنزل والسّنة المطهرة، وهذا باطل، فلا يمكن أن يكون هذا المخالف إذاً ما اصطلاح عليه باسم "البدعة". فالبدعة تقابل الشرعة، وهي باطلة والشرعة صحيحة" (43). فالتّقدير الصّحيح لعلاقة النّقل بالعقل هو التّقدير القاضي بصرف كلّ تعارض بينهما إلى وصف ثالث خارج عن حقيقة النّقل الصّحيح والعقل السّليم هو البدعة، فيكون التقابل الحقيقي قائما بين النّقل والبدعة لا بين النّقل والعقل. "وإذا ثبت أنّ العقل الشرعي لا يضادّه العقل الاستدلالي، وإنّما العقل البدعي ثبت أيضا أنّ العقل الشرعي قد يكون استدلاليا كما يكون سمعيا، فالسمع هو الدّليل الشرعي الذي لا يتوصّل إلى العلم به إلّا بإخبار الرّسول، نحو أنباء المعاد، أمّا الاستدلالي، فهو الدّليل الشرعي الذي يتوصّل بالعقل الاستدلالي إلى العلم به، نحو ما جاء في القرآن الكريم من أدلّة التّوحيد والتنزيه" (44)، وأنواع الأقيسة والبراهين في استنباط الأحكام. وفي التّمييز بين هذين النوعين من التّدليل: "التّدليل الشرعي" والتّدليل البدعي" - كما يرى طه عبد الرحمان -: "تجديد يُحدث، لا مجرّد انعطاف في الفكر الإسلامي، وإنّما انقطاعا حقيقيا فيه، تجديد كان الأجدد بالمسلمين استثماره في توسيع آفاق الحكمة الإسلامية، لكنّه - وأسفاه - مضى من غير أن يتفطن علماؤهم إلى هذا التّوسيع وحتى لو تفطّنوا إليه ما كان بعض النّقاد المحدثين ليروا فيه إلّا تقهقرا بالعقل العربي لسلطان المفهوم اليوناني للفلسفة على عقولهم" (45).

2- العقل الشرعي أصل للعقل الاستدلالي:

يتمتّع العقل الشرعي بوصفين لا وجود لهما في العقل الاستدلالي، وهما: "الاستقلال" و"الاتّفاق"، أمّا الاستقلال فيُتّصف به العقل الشرعي من الوجهين الآتين:

أ- أنّ العقل الشرعي يستند إلى القول الصادق، وإلى الدليل الصحيح، فلا يجوز قطّ أن يكون خبر الوحي على خلاف ما أخبر به، وأن تكون إحدى مقدمات دليله كاذبة، ولا أن يتكلّم بلا علم ولا أن يجادل في الحقّ متى تبين، بينما العقل الاستدلالي، قد يسلم صاحبه بمقدمات كاذبة ويبنى عليها نتائجها سواء مع نفسه أو مع منازره، ويستنتج ما ليس بالضرورة لازماً عنها. حيث إنّه قد يخطئ في هذا الاستنتاج كما أنّه قد يصيب فيه، فكان العقل الاستدلالي محتاجاً إلى أساس يستند إليه فيما يعتقد من مقدمات، وما يتوسّل به من مسالك، وما ذلك إلّا العقل الشرعي الذي يجمع إلى صدق الخبر صحة الدليل (46). فالعقل الشرعي يفضّل العقل الاستدلالي من جهة استقلاله في إقامة استدلالاته بالتوسّل بالآليات لا يمكن أن يعتريها فساد، وتبليغه لمضامين لا يرقى إليها شكّ.

ب- العقل الشرعي لا يسلم بكلّ ما احتجّ به العقل الاستدلالي، بينما العقل الاستدلالي يسلم بكلّ ما أخبر به العقل الشرعي ودلّ عليه، إذ متى قامت الدلالة على صدق الوحي واختصاصه بعلم لا يضاهي لزم صاحب العقل الاستدلالي أن يردّ علمه إليه فيما وقع النزاع فيه، وأن يصحّحه على مقتضى ما جاء به فيما بدا مخالفاً له، لأنّ القصور لن يكون إلّا من جانب أدلّته العقلية، إن كذبا في مقدماتها، أو فساداً في استلزاماتها (47). إذ لما فاق العقل الشرعي العقل الاستدلالي من حيث الآليات الاستدلالية والمضامين المبلّغة، قوّة وصحّة، وجب أن يكون الأوّل منهما حاكماً على الثاني.

وأما "الاتفاق" فيتّصف به العقل الشرعي من الوجهين الآتين:

أ/- أنّ العقل الشرعي متّفق على أصوله، بينما العقل الاستدلالي مختلف في مبادئه الضرورية ومعارفه النظرية، إذ لا يخفى أنّ المتوسّلين بالاستدلالات المجردة يختلفون فيما يدّعون من دعاوي، وما يُقيمون من أدلّة، وما ينسبون إلى مقدماتها من كونها معلومة بالضرورة، حتى أنّ هذا الاختلاف يبلغ إلى حدّ الأدلّة المتناقضة تتوارد على المسألة الواحدة، فهذا يثبتها وهذا ينفيها، وكلّ يدّعي فيها تحصيل القطع العقلي (48). وهذا يعني أنّ الاختلاف الذي يتطرّق إلى العقل الاستدلالي يجعل من أدواته الاستدلالية تضعف أمام قضايا وإشكالات الفكر، ويتربّ على هذا إخفاق على مستوى الممارسة السلوكية للأفراد بحيث يتعدّر اجتماعهم، واتّفاق كلمتهم، أمّا العقل الشرعي فهو منزّه من هذه الآفة في الاستدلال.

ب/- أنّ العقل الشرعي يورث الاتفاق للعقل الاستدلالي: إنّ اختلاف العقل الاستدلالي يكون على قدر البعد عن العقل الشرعي، فكلّ من كان عنه أبعد كان التنازل في معقولاته أعظم والعكس بالعكس، كلّ من كان إليه أقرب كان التنازل في معقولاته أقلّ (49). وفي هذا أحد مظاهر إرجاع مصادر المعرفة الأصولية بعضها إلى بعض في إطار الوحدة، فلا بدّ من تصحيح الاستدلالات العقلية بطلب الشواهد من الاستدلالات الشرعية، لدفع الآفات التي قد تعرّض لها العقل الاستدلالي أثناء اشتغاله، وفي مقدّمة ذلك الاختلاف والتناقض.

وبالجملة يمكننا أن نقول: إنّ العقل الشرعي أصل للعقل الاستدلالي، ولا يكون هذا الأخير إلّا تابعا للأوّل منهما لافتقاره لبعض الصفات الواجب توفّرها في صحّة المقدمات وسلامة الاستدلالات.

3- أن العقل الشرعي مقدّم على العقل الاستدلالي:

يختصّ العقل الشرعي بوصفين لا وجود لهما في العقل الاستدلالي، وهما "الضرورة" و"التمييز". أما الضرورة فيتّصف بها العقل الشرعي من الوجهتين الآتيتين:

أ- أنّ الصّدق وصف لازم للعقل الشرعي، بينما هو ليس وصفا لازما في العقل الاستدلالي. فلا يخبر العقل الشرعي إلّا بالحقائق الثابتة ولا يدلّ إلّا عليها على عكس الثاني.

ب- أنّ المعلوم من الشرع بواسطة العقل الشرعي يَرَجَحُ ما يعلم منه بواسطة العقل الاستدلالي: فمن تلقى عن الرّسول خطابه مشافهة أو تواترت إليه أخباره، لا بدّ وأن يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره ممّن توسّل في تبين هذا المراد بالعقل الاستدلالي(50). ففي العقل الشرعي زيادة علم لا سبيل إلى دراكها بالتوسّل بالعقل الاستدلالي، هذه الزيادة في العلم تكون نتاج التّوضع داخل السّياق الحافّ بنصّ الوحي، حيث تُحصّل الدّات في هذا المقام التّخاطبي ما لا تُحصّله الدّات الغائبة عنه بالضرورة.

أما "التمييز" فيتّصف به العقل الشرعي من الوجهتين الآتيتين:

أ/ أنّ العقل الشرعي حاكم على غيره بينما العقل الاستدلالي محكوم عليه.

ب/ أن العقل الشرعي يخبر بما يعجز العقل الاستدلالي عن إدراكه، بل إنّه ينبئ بما يجاوز طور العقل، ولا يشتغل بما يناقض مقتضى العقل، وشتان بين المناقضة والمجاوزة(51).

وبالجملة، العقل الشرعي مقدّم على العقل الاستدلالي لكمال صدق الأوّل وتعالیه عمّا يعجز عنه الثاني، وتوفّره على زيادة علم يكون بها حاكما على غيره.

4- العقل الشرعي موافق للعقل الاستدلالي:

العقل الشرعي لا يضادّه العقل الاستدلالي بل يوافقه. وليبيان ذلك، ينطلق شيخ الإسلام ابن تيمية من المبدأ الأساسي الآتي وهو: الحق لا يتناقض، والقواطع لا تتعارض؛ "فكما أنّه لا ينبغي أن تتضارب الأدلّة القطعية لكلّ من العقليين فيما بينها، فكذلك ينبغي ألاّ تتعارض الأدلّة الثّقليّة القطعيّة والأدلّة الاستدلالية القطعية فيما بينها"(52). وهذا يعني أنّ "ما علم بصريح العقل لا يتصوّر أن يعارضه الشرع ألّبتة، بل المنقول الصّحيح لا يعارضه معقول صريح قط"(53). وبناء على هذا يسقط تصوّر الذي يجعل من العقل والنقل شيئين متقابلين.

يُتَّضح لنا من خلال هذا العرض، أنَّ المعرفة الإسلامية لا تتوقَّف عند حدود العقل الصَّرف، وإمَّا تتجاوزهُ لتشمل كذلك ما أخبر به الوحي المبين، وتبقى العلاقة بين طريقي المعادلة (وحي/ عقل) يُنظر إليها في إطار وحدة متكاملة ومضبوطة بأوصاف ومبادئ العقلين الشرعي والاستدلالي.

وأما العلاقة (ب) الضَّابطة لكلٍّ من (الواقع والعقل) فقد عولجت في ظلِّ إشكالية (الماهية والوجود)، ذلك أنَّ المعرفة المحصَّلة يتحاذيها طرفان: الأول هو الذات، والثاني هو: الموضوع واختبار صحَّة المعرفة وبقينيتها يقتضي التساؤل عن مدى مطابقة المعرفة الذاتية للواقع الخارجي أي هل هناك تطابق بين ما هو داخل الدَّهن وما هو خارجه؟.

لا شكَّ أنَّنا بطرح هذا سؤال نكون إزاء البحث عن موقف وجودي للمعرفة الإسلامية، ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أنَّ الاشتغال بثنائية (الكليات والجزئيات) إمَّا هو أحد الاهتمامات الأساسية لأيِّ مناقشة معرفية وجودية على وجه الخصوص، وأنَّ المواقف الوجودية، تشرح عادة من خلال الموقف بشأن وجود الكليات والجزئيات، وطبيعته، والعلاقة بينها(54). ويبدو أنَّ همَّ موقف الأصوليين والمتكلمين - وإن كان هناك اختلاف بينهم - هو البحث عن مسوِّغ في العالم الخارجي للمعرفة الناشئة في الدَّهن، فهو باختصار دعوة إلى المنهج السياقي، ويتجلى ذلك - كما يرى ابن تيمية - في النقاط التالية:

(أ) - الشَّيء قد يتردَّد وجوده ما بين الوجود الدَّهني أو الوجود الواقعي، لكن إذا كان من الكليات لا يصحَّ ثبوت وجوده إلَّا في الدَّهن، ولا سبيل إلى تحقُّق ذلك في الواقع. فابن تيمية يرى أنَّ "الكلَّ الطَّبيعي (أو المطلق لا بشرط) لا يوجد إلَّا في الدَّهن، وليس له وجود في العالم الطَّبيعي، ومع ذلك يرى أنَّ: التَّحقيق أنَّه يوجد في الخارج لكن معيَّنًا مشخَّصًا، فلا يوجد في الخارج إلَّا إنسان معيَّن، وفيه حيوانية معيَّنة ونطقية معيَّنة"(55). فالكليات في نظر ابن تيمية هي نتاج تجريد الجزئيات، وهو ما يعني أنَّها لا يمكن تصوُّرها إلَّا بتصوُّر الجزئيات المناسبة، أو كما يقول: " فمن لم يتصوَّر الشَّيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه؟"(56). فلا يمكن تصوُّر مفهوم كليٍّ مثل (إنسان) حتى يتصوَّر مفهوم أفراد المشخَّصة في الواقع (كزيد وعمرو وسقراط وغيرهم)، لأنَّ هذه الأخيرة سابقة في الوجود، وما مفهوم (إنسان) إلَّا تجريد لمجموع الصِّفات المشتركة بين زيد وعمرو وسقراط...

(ب) - الصِّفات لا تستقلُّ في وجودها عن الدَّوات، ووجودها لا يسبق وجود الدَّوات في العالم الخارجي. ويؤكِّد، أي ابن تيمية، أنَّ إدراك الشَّيء وصفاته يتوقَّف على الحسِّ الظَّاهر أو الباطن أمَّا إدراك العلاقة (كالعموم، والخصوص، والمماثلة، والمشابهة، والتَّغاير) بين صفة الشَّيء وآخر فتكون بالدَّهن. فليس ثمة شبه في العالم الخارجي بين الحقائق الخارجية التي نحكم عليها بالتَّشابه، بل الدَّهن هو الذي يدرك ويحدِّد هذا النوع من العلاقة. ولهذا قد يختلف إدراك العلاقة بين شخص وآخر. ولهذا السَّبب ينكر ابن تيمية، الوجود الخارجي لهذه العلاقات في العالم الخارجي، ذاهبا إلى القول بأنَّها مفاهيم ذهنية. ووفقا له، بينما تدرك الجزئيات بالحسِّ الظَّاهر أو الباطن، تدرك الكليات بالدَّهن(57). فالصِّفة لما كانت تابعة

للموصوف لم يصحّ تصوّر أسبقيتها عنه إلى الوجود، كمن يتصوّر أسبقية الغضب عن وجود الذات القابلة للاتّصاف به، والعلاقات كذلك لا وجود لها في الواقع، لكن هي عمليات ذهنية تعقدها الذات المدركة وحسب.

(ج) - أدى تفريق بعض فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا بين الماهية والوجود، واعتبار كلّ منهما موجودا وجودا حقيقيا في الخارج، إلى خلط بين العالم الذهني والعالم الواقعي. على هذا يعترض ابن تيمية بشدّة " ذاهبا إلى القول بعدم وجود اختلاف حقيقي بينهما في العالم الخارجي. وإنّ ما يبدو من فروق بينهما، لا تعدو أن تكون فروقا اعتبارية محكومة بالوضع، ووجهة نظر الواضع وتصوراته الخاصة" (58). ولكي يعلّل ابن تيمية موقفه من أنّ الفرق بين الدّاتي واللازم إنّما هو مؤسّس على تصوّر ذهني وليس على معرفة حقيقية، يذكر "أنّ الحقائق الخارجية، التي هي مستقلة عنّا، لا يتوقّف وجودها على تصوّرنا، ولذا، ليس من الصّواب أنّه إذا افترضنا شيئا ما متقدّم، وآخر متأخّر، يلزم أن يكون ذلك محققا في الخارج" (59). فبعض الفروقات غير مؤسّس على وجود حقيقي في العالم الخارجي، ولكن على اعتبارات ذهنية فقط، كالفرق بين ماهية الشّيء ووجوده، أو الفرق بين ما هو ذاتي وما هو لازم عن الذات كلزوم الحركة عن كلّ ذات حيّة، إذ لا يصحّ تصوّر أنّ الحركة موجودة وجودا مستقلا عن الذات المتحرّكة.

ويعود سوء الفهم، والغلط في توجيه العلاقة (ب) الضّابطة لمعادلة (العقل/الواقع) - وهو بيت القصيد - كما يرى ابن تيمية، إلى الخلط بين العوالم الذهنية (أو الوجود الذهني) والعوالم الحقيقية (أو الوجود الخارجي) يقول: "وأصل ضلالهم [أي الفلاسفة] أنّهم رأوا الشّيء قبل وجوده يعلم ويراد ويميّز بين المقدور عليه والمعجز عنه ونحو ذلك، فقالوا: لو لم يكن ثابتا لما كان كذلك، كما أنّنا نتكلّم في حقائق الأشياء التي هي ماهيتها، مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فتخيّل الغالط أنّ هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج. والتحقّق أنّ ذلك كلّ أمر ثابت في الدّهن، والمقدّر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان [...] وحقيقة الفرق الصّحيح، أنّ الماهية هي ما يرسم في النّفس من الشّيء، والوجود ما يكون في الخارج منه" (60). فالمسألة كلّها إذاً ترجع إلى ملاحظة أنّ الوجود على ضربين: وجود ذهنيّ، ووجود واقعيّ، ولا ينبغي أبدا الخلط بينهما، ويجب دائما الاحتكام إلى الوجود الواقعي لأنّه هو الوجود الحقيقي.

نخلص إذاً، من خلال هذا العرض، إلى أنّ المعرفة المحصّلة عن طريق العقل يجب ضبطها وتصحيحها بالرجوع إلى الواقع الخارجي، والهدف من ذلك، هو تخليصها من المقدّرات الذهنية والاحتمالات والممكنات، وإخراجها إلى بناء الأحكام على ما هو قائم حقيقة وواقعي.

وأخيرا تأتي العلاقة (ج) الضّابطة للحدودي (الوحي والواقع) كمحصّلة ناتجة عن اجتماع العلاقتين (أ) و(ب). فهي علاقة لا يمكن فهمها مباشرة لعدم اتّصالها بالذات العارفة، لكن هذا لا يعني عدم إمكانية الوقوف على بعض خصائصها، فالأوصاف التي يختصّ بها مفهوم الوحي - وهي أوصاف "العقل الشّرعي" السّالفة الذّكر - هي نفسها الأوصاف الضّابطة لحدود العلاقة بين (الوحي والواقع) من حيث الصّدق المطلق في الإخبار عن الواقع، واستحالة

الحديث عن التناقض بين أحكام كلٍّ منهما. وإن كانت هذه العلاقة في الحقيقة أقلَّ أهمية من سابقتها في الكشف عن حدود المعرفة إلا أنه لا بدّ من لفت الانتباه إلى الحقيقتين الآتيتين:

1- الحذر من انتهاك مبادئ "العقل الشرعي"، يقتضي بالضرورة، الالتزام بمفهوم الوحي، كما أخبر به الوحي نفسه، واعتباره "إعلاماً من الله تعالى لمن اصطفاه من عباده بكلّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة خفية غير معتادة للبشر، أي خارجة عن طوق البشر" (61). وهي النبوة التي ليست - بدورها - "صفة راجعة إلى النبي، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ولا استعداداً نفسياً يستحقّ به اتّصالاً بالروحانية، بل رحمة من الله يمنّ بها على من يشاء" (62). ونحن بتأكيدنا على هذه الحقيقة فإننا بذلك نشدّد على تطهير العلاقة (ج) من عطب الجدلية المادية القاضية بإرجاع الوحي إلى بنيات الواقع وانعكاساته كما هو شائع في خطاب الحداثة.

2- الحفاظ على وحدة المعرفة الإسلامية، وتبعاً لذلك علاقة الوحي بالواقع، تستلزم عدم القفز على العلاقتين (أ) و(ب)، بل لا بدّ من فحص حدود المعرفة في إطار تينك العلاقتين قبل إصدار أيّ حكم من الأحكام بشأن طبيعة العلاقة (ج)، وإلاّ لأدّى ذلك إلى تشظّي المعرفة وتفتيتها، كما هو الحال مع التطبيقات الميكانيكية لمناهج البحث الدخيلة على نصوص الوحي، إذ شاع في أوساط بعض المستشرقين - وهم يستندون إلى المنهج التاريخي، والتحليلي، والإسقاطي، ومنهج التأثير والتأثر - ممارسة عملية هدم للإسلام وعلومه: "فبعد أن يقوم المنهج التاريخي بمهمة الفصم بين مصدر الظاهرة الفكرية وهو النصّ الديني، وبين هذه الظاهرة نفسها، مرجعاً إيّاها إلى مصدر تاريخي محض، وبعد أن يقوم المنهج التحليلي بمهمة تفتيت الظاهرة الفكرية إلى آلاف العناصر والجزئيات، وبعد أن يقوم المنهج الإسقاطي بمهمة سدّ اعتبار الوجود الذهني للظاهرة دون الوجود الفعلي، يقوم منهج الأثر والتأثير بالقضاء التامّ على ما تبقى من الظاهرة مفرّغاً إيّاها من مضمونها ومرجعاً إيّاها إلى مصادر خارجية دون وضع أيّ منطق سابق لمفهوم الآثار والتأثير، بل إصدار هذا الحكم دائماً بمجرد وجود اتّصال بين بيئتين ثقافيتين، وظهور تشابه بينهما. وغفل المستشرق أنّ هذا التشابه قد يكون كاذباً وقد يكون حقيقياً وقد يكون لفظياً، وقد يكون معنوياً" (63). ولا يخفى ما في هذه النزعة من استلاب ومحاولة لإقصاء "الوحي" من مصادر المعرفة، وقد تمسك بتلابيب هذه النزعة فئة من الباحثين المعاصرين، فاختلقوا إشكاليات موهومة بين الوحي والواقع وقرعوا لها الطبول بمشاريع مغرية تحت شعار "رؤية جديدة للفكر العربي"، ونحو ذلك كما فعل الطيّب تيزيني في كتابه "النص القرآني أمام إشكاليات البنية والقراءة" (64).

وأخيراً، يمكن أن نقول: إنّ المعرفة الإسلامية مبنية على وحدة الظاهرة، تشترك فيها مصادر ثلاثة هي: الوحي، العقل، والواقع، هذه الأطراف تتداخل، لكن لكلٍّ منها حدود يتوقّف عندها فالوحي لا بدّ له من عقل سليم الإدراك، والعقل السليم لا بدّ له من الوحي لكن عن طريق الخبر الصّحيح، ثمّ لا بدّ كذلك من العودة إلى السّياق الخارجي والواقع لتصحيح جوانب المعرفة. وبناء على هذا ننتهي إلى أنّ قيمة المعرفة من هذا المنظور، مرهونة بمدى التزامها بالحدود المرسومة بين أركانها الثلاثة، ثمّ بمدى حفاظها على توازن وحدة الظاهرة في حدّ ذاتها، وعدم الإخلال بها.

في ختام هذا المقال، واستجماعاً للحقائق الكلية لمسيرة البحث، نذكر القارئ الكريم بتوجيه نظره نحو الخصائص الجوهرية التي يمكن أن تحتضن نظرية التلقي الأصولية؛ ذلك أنّ نظرية التلقي في الخطاب الأصولي تستند في عمقها الابستمولوجي إلى أصول معرفية أصيلة. فالمعرفة الأصولية تسجل قطعة إبستمولوجية مع المعرفة القائمة على الشك واللاأدرية، فهي معرفة مؤسّسة على الاعتقاد بإمكانية الوصول إلى الحقيقة، وتتخذ من الوحي والعقل والواقع مصادر تستقي منها العناصر الكافية لبلوغ اليقين. تشكّل هذه المصادر الثلاثة وحدة متماسكة، تحكمها علاقات نوعية مضبوطة، وتنظم، استناداً إلى خصائصها، لترسم حدود المعرفة الأصولية التي تصل الذات بعالمي الغيب والشهادة. إنّ هذه البنية المعرفية، وبدافع كثافتها وحولتها، تكون قابلة في أي لحظة للانفجار، لتولّد لنا عناصر نظرية التلقي الأصولية، أو بتعبير طه عبد الرحمان "الآليات التي يتوالد ويتكاثر بها كلّ خطاب طبيعي ويلتئم بها بناؤه ويلتحم" (65)، وهذا يعني أنّ منطلقات التّظير لنظرية التّلقي الأصيلة (أو تحليل الخطاب) تتحقّق بالتّظر في هذه البنية المعرفية واستثمارها.

قائمة الهوامش:

- (1) سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ط1، دار الحوار اللاذقية، سوريا، 2008، ص113.
- (2) المرجع نفسه، ص114.
- (*) استثمرنا في هذا المقال طروحات ونتائج بحثنا الموسوم: استراتيجية تلقي النص القرآني عند علماء الاصول، دار الأمل، الجزائر، 2016.
- (3) المرجع نفسه، ص14.
- (4) المرجع نفسه، ص14.
- (5) الفندي محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، 2004، ص139.
- (6) ينظر: نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة علي العاكوب، ص12.
- (7) ينظر: المرجع نفسه، ص13.
- (8) قراملكي أحد قرامرز، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2002، ص172.
- (9) الفندي محمد ثابت، مع الفيلسوف، ص143.
- (10) شوريا زينب إبراهيم، الإستيمولوجيا: دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004، ص160-161.
- (11) ينظر: المرجع نفسه، ص161.
- (12) ينظر: المرجع نفسه، ص161-162.
- (13) ينظر: الرازي محمد بن عمر، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1984، ص31-35.
- (14) ينظر: الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت، ص15 و ما بعدها.
- (15) ينظر: الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط9، 1980، ص14 و ما بعدها.
- (16) ينظر: شوريا زينب إبراهيم، الإستيمولوجيا، ص168.
- (17) ينظر: المرجع نفسه، ص169.
- (18) ينظر: المرجع نفسه، ص174-175.
- (19) المرجع نفسه، ص175.
- (20) ابن حزم علي بن أحمد، الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، د ط، 1985، ج1، ص44.

(21) المرجع نفسه، ج1، ص44.

(22) شوريا زينب إبراهيم، الإستمولوجيا، ص174.

(23) عمارة محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نخبة مصر للطباعة والتوزيع، دط، دت، ص 152.

(24) شيخ إدريس جعفر، الفيزياء ووجود الخالق: مناقشة عقلانية إسلامية لبعض الفيزيائيين والفلاسفة الغربيين، مجلة البيان المملكة العربية السعودية، ط1، 2001، ص 22.

(25) أبو سليمان عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1991، ص 113.

(26) الفاروقي إسماعيل راجي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الانجازات، دط، دار البحوث العلمية، الكويت، 1983، ص34.

(27) ينظر: محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2006، ص130.

(28) طه عبد الرحمان، تحديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007، ص355.

(29) شوريا زينب إبراهيم، الإستمولوجيا، ص241.

(30) ينظر: طه عبد الرحمان، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص355، 356.

(31) المرجع نفسه، ص354.

(32) ينظر: المرجع نفسه، ص355.

(33) طه عبد الرحمان، العمل الديني وتحديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2000، ص17.

(34) المرجع نفسه، ص18.

(35) هنا انتقاد للحس العام حول موضوع "العقل"، والنزاع حول موضوع "الحس العام" يعدّ النتيجة الأبرز للنظرية، إذ غالبا ما تكون النظرية انتقادا مشاكسا لأفكار المفهوم السائد، ينظر: كولر جوناثان، ما النظرية الأدبية؟، ترجمة هدى الكيلاني، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2009، ص10 وما بعدها.

(36) طه عبد الرحمان، العمل الديني وتحديد العقل، ص18، 19.

(37) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وطرق العلم ثلاثة: الحس والعقل، والمركب منها كالخبر... ولهذا كان أكمل الأمم علما المقرون بالطرق الحسية والعقلانية والخبريّة— فمن كذب بطريق منها، فاته من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق ". ينظر: السعدي عبد الرحمن بن ناصر، طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول، دار البصيرة، الإسكندرية، ط1، 200، ص50.

(38) الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1986، ص417.

(39) المرجع نفسه، ص417.

(40) المرجع نفسه، ص 418-419.

(41) طه عبد الرحمان، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص373.

(42) المرجع نفسه، ص373.

(43) المرجع نفسه، ص374.

(44) المرجع نفسه، ص374-375.

(45) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة-1- الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص213.

(46) ينظر: طه عبد الرحمان، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص375.

(47) ينظر: المرجع نفسه، ص375.

(48) ينظر: المرجع نفسه، ص376.

(49) ينظر: المرجع نفسه، ص376.

(50) ينظر: المرجع نفسه، ص376-377.

(51) ينظر: المرجع نفسه، ص377.

(52) المرجع نفسه، ص377.

(53) السعدي عبد الرحمن بن ناصر، طريق الوصول إلى العلم المأمول، ص45.

(54) ينظر: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص131.

(55) المرجع نفسه، ص132.

(56) المرجع نفسه، ص132-133.

(57) المرجع نفسه، ص133.

(58) المرجع نفسه، ص134.

(59) المرجع نفسه، ص134-135.

(60) المرجع نفسه، ص134.

(61) ماضي محمود، الوحي من المنظور الاستشراقي ونقده، ط1، دار الدعوة للطبع والتوزيع، الإسكندرية، 1996، ص47.

(62) المرجع نفسه، ص50.

(63) المرجع نفسه، ص40.

(64) ينظر: تزيني الطيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997. وما أورده حول "إشكالية العلاقة بين النص والواقع...."، ص11، وما بعدها.

(65) طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998، ص293.

1. ابن حزم علي بن أحمد، الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، دط، 1985.
2. أبو سليمان عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1991.
3. الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت.
4. تزيني الطيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997.
5. الرازي محمد بن عمر، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1984.
6. الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1986.
7. سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ط1، دار الحوار اللاذقية، سوريا، 2008.
8. السعدي عبد الرحمن بن ناصر، طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول، دار البصيرة، الإسكندرية، ط1، 200.
9. شورا زينب إبراهيم، الإستمولوجيا: دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004.
10. شيخ إدريس جعفر، الفيزياء ووجود الخالق: مناقشة عقلانية إسلامية لبعض الفيزيائيين والفلاسفة الغربيين، مجلة البيان المملكة العربية السعودية، ط1، 2001.
11. طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2000.
12. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998.
13. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007.
14. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة-1-الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.
15. عمارة محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والتوزيع، دط، دت.
16. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط9، 1980، ص 14 وما بعدها.
17. الفاروقي إسماعيل راجي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الانجازات، دط، دار البحوث العلمية، الكويت، 1983.

18. الفندي محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، 2004.
19. قراملكي أحد قرامرز، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2002.
20. كولر جوناثان، ما النظرية الأدبية؟، ترجمة هدى الكيلاني، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2009.
21. ماضي محمود، الوحي من المنظور الاستشراقي ونقده، ط1، دار الدعوة للطبع والتوزيع، الإسكندرية، 1996.
22. محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2006.
23. نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة علي العاكوب.

أصل لعبة البوقالة

Origin of the game of Bouqala

د. فطيمة ديلمى، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ-الجزائر

ملخص باللغة العربية:

يعد حوض البحر الأبيض المتوسط مهدا لحضارات كثيرة و هجرات و تلاقح العناصر الثقافية بين الدول الواقعة على شواطئ البحر الأبيض المتوسط أمر صار مؤكدا، و في هذا الإطار ثمة فرضية يطرحها بعض الباحثين الجزائريين تقول أنه بالاعتماد على أشعار البوقالة يمكننا القول أنها من أصل تركي أو أندلسي، وحينما اختبرنا هذه الفرضية وحججها وجدنا أنها خاطئة لأنها لا تستند إلا إلى الأشعار التي تتأقلم مع المتغيرات الثقافية والاجتماعية، ولا تنفي وجود أشعار أخرى سبقتها تنتمي لعصر آخر، و في المقابل قمنا بافتراض وجود أصول ثقافية متوسطة أخرى أقدم لطقوس هذه اللعبة، و هي الفرضية التي تأكدنا من صحتها حينما أجرينا مقارنة بين هذه اللعبة وبين طقوس العرافة التي كانت تمارسها شعوب البحر المتوسط القديمة، إذ لا حظنا تشابهات مذهشة بينهما في الأدوات والإجراءات تسمح لنا بالقول أن لعبة البوقالة هي ثمرة تلاقح طقوس العرافة المعروفة في الحضارات المتوسطة القديمة.

الكلمات المفتاحية: لعبة البوقالة، أصل، الأنثروبولوجيا.

ملخص باللغة الإنجليزية:

The Mediterranean basin is the cradle of many civilizations, migrations of cultural elements between the Mediterranean countries. Some Algerian researchers say that, according to the poetry of Bouqala, we can say that this game is of Turkish or Andalusian origin But when we tested this hypothesis and its arguments, we found that it was false and, in return, we assumed the existence of another distant cultural origin by making a comparison between the rituals of this game and the divinatory practices of the ancient peoples of the Mediterranean basin. So we noticed amazing similarities between the two in the tools and procedures.

الكلمات المفتاحية باللغة الإنجليزية:

Bouqala game, origin, anthropology.

رحلة العناصر الثقافية في المنطقة المتوسطية:

يعد حوض البحر الأبيض المتوسط مهدا لحضارات كثيرة و مختلفة: الكنعانية، و الفينيقية، و الفرعونية، و الإغريقية، و الرومانية... كما أن هذه المنطقة شهدت ميلاد الديانات التوحيدية الثلاث، و هذه الحضارات و الديانات لم تبقى حبيسة مواطنها الأصلية بل عرفت امتدادات قادتها شرقا وغربا شمالا و جنوبا.

و هجرات و تلاقح العناصر الثقافية بين الدول الواقعة على شواطئ البحر الأبيض المتوسط أمر صار مؤكدا و حقيقة تاريخية وأثنولوجية ثابتة، و قد بدأ المؤرخون و الجغرافيون الغربيون يهتمون بمنطقة المتوسط باعتبارها معبرا ثقافيا منذ القرن التاسع عشر، و تطورت هذه البحوث لثمر في الخمسينيات من القرن العشرين فكرة وجود ثقافة متوسطية مشتركة جعلت الباحثين الانثروبولوجيين يدعون إلى ما سمي — Anthropologie de la Méditerranée "أنثروبولوجيا حوض البحر الأبيض المتوسط".

ومن أبرز الدراسات التي أنجزت حول التفاعلات الثقافية دراسة الباحث في التاريخ القديم إيفون ثيبرت الذي أكد⁽¹⁾ أن منطقة شمال أفريقيا مرصد هام لمن يريد دراسة ظواهر الميثاق والمهجرات الثقافية، فقد شهدت هذه المنطقة منذ القرن الثالث قبل الميلاد انتشار الثقافة الإغريقية ثم الثقافة الرومانية، و هذه الهجرات أثمرت حضارة متوسطية موحدة امتصتها ثقافات شعوب المنطقة استجابة لحاجياتها في كل مرحلة، لذلك هو يرفض اعتبار الإغريق، والرومان خاصة استعمارا كاستعمار الامبريالي الحديث، فالمثاقفة لم تكن آنذاك تدجينا و استلابا، لأن وجود ثقافة مهيمنة لم يلغ الثقافات الأخرى، فالشعوب . بالنسبة إليه . أخذت عن بعضها البعض إراديا و طوعا و بشكل سلمي .

أيا كان من أمر نسبية هذه النظرية و انطباقها على كل التفاعلات التي وقعت، وفي جميع المجالات المادية و الروحية، فإن ما يهمنا التأكيد عليه في هذا الموضوع هو وقوع تفاعل لم يتوقف بين ثقافات منطقة حوض المتوسط منذ القدم و إلى العصر الحديث، فقد أكد هنري باصي⁽²⁾ H. Basset أن رحلة الحكايات حقيقة ثابتة، كما أظهر بيدري⁽³⁾ Bedier دور الرحلات الدينية في انتقال الموضوعات. وإذا اعتمدنا على هذه الحقيقة يمكننا التساؤل عما إذا كانت لعبة البوقالة⁽⁴⁾ ذات أصول ثقافية متوسطية قديمة؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي؟ و هو تساؤل نظريه لأن هناك إشكالية تترتب عما ذهب إليه بعض الباحثين ممن قالوا بكون لعبة البوقالة ثمرة:

- للتلاقح الثقافي الجزائري التركي من جهة كقدور محمصاجي.

- و للتفاعل الثقافي الجزائري الأندلسي كسعد الدين بن شنب.

و هذا بالاعتماد على الأشعار فقط دون مراعاة جانب الطقوس، فنحن لا ننفي حدوث تلاقح ثقافي أثّر لعبة البوقالة، وإنما نشك في أمرين وردا في فرضية كل من بن شنب و محمصاجي هما:

أ- الاكتفاء بالاستناد إلى الأشعار، لذلك أردنا في هذا المقال اختبار تحديد أصل البوقالة من أشعارها فقط هذا من جهة.

ب- واعتبارها من آثار التفاعل الثقافي الناتج عن الوجودين التركي والأندلسي في الجزائر من جهة أخرى، إذ نرى أنه من المحتمل. اعتمادا على الطقوس - أن تكون ثمرة لتلاقح ثقافي آخر أقدم بكثير.

لذا سنقوم باختبار فرضية الباحثين المذكورين أعلاه إما بتأكيد حججها أو تفنيدها، و اقتراح فرضية أخرى في حالة التفنيد تستند إلى الطقوس لمحاولة تحديد هذا الأصل الممكن. فما هو أصل لعبة البوقالة إذن؟

المتن:

1. الفرضية الأولى: البحث عن الأصل من خلال الأشعار

1.1. عرض الفرضية:

يتفق كل من سعد الدين بن شنب وقدر محمدصاجي في طرح فرضية إمكانية تحديد زمن ومكان نشأة لعبة البوقالة وهذا بالاعتماد على أشعار هذه اللعبة، وما فيها من علامات يمكن تأويله خدمة لهذا الغرض، و لكنهما يختلفان في تحديد الفترة الزمنية التي تعود إليها النشأة، ففي الحين الذي يردّ فيه قدور محمدصاجي فضل نشأة لعبة البوقالة إلى الوجود التركي، يقول سعد الدين بن شنب بالأصل الأندلسي لها.

ونبدأ بعرض رأي محمدصاجي الوارد في مقدمة كتابه (Le jeu de la bouquala) فهو يطرح فرضية ارتباط لعبة البوقالة بفترة الوجود التركي في الجزائر و بداية المحاولات الأولى لدخول الجيش الفرنسي إليها، و يستدل على ذلك ببعض الكلمات التي تحيل إلى حياة البحر و الحرب و إلى الوجود التركي في الجزائر من قبيل: باب الواد، زمير، تركيا، السلطان، القبطان، البحار، السفينة... من ذلك مثلا:

أ . هذه البوقالة التي جاءت على لسان بحار يخاطب محبوبته و يخبرها أنه و رفاقه غادروا زمير، وهو ميناء من موانئ تركيا يقع على بحر إيجه، و حينما وصلوا إلى عرض البحر أتاهاهم أمر من السلطان يفرج قلب المحب و يغضب قلب العدو:

جِينَا مَنْ زَمِيرٍ ثُمَّ مَلْتَمِينَ * فِي الْبَحْرِ الْكَبِيرِ ثُمَّ رُسِينَا

جانا الْفَرْمَان من عند السُّلْطَان * وَ قَرَاه الْقُبْطَان وَ الْخُوجَة فِينَا

افْرَحْ يَا الْقَلْب الّلي تَتَرَجَّى فِينَا * اخْنَا رَانَا جِينَا

و الزَّنجَارُ فِي عَيْنَيْنِ * اللَّيْ مَا يَبْغِينَا⁽⁵⁾

ب . و هذه بوقالة أخرى نخبرنا عن فتاة تسأل شجرة المصطكا عن شخص عزيز إليها هو "محمد رايس" و تجيبها الشجرة أنه نسيها و هو يحيا في رخاء وسط البحر:

طلعتُ إلى راسِ الجَنَانِ * صَيْتُ الضُّرُوءِ⁽⁶⁾ يَابِسْ

و نَعْلَتُكَ يَا ضُرُوءُ * مَا شَفَّتْ شَيْءَ مُحَمَّدٍ رَايَسْ

قال لي: يَا لَأَلَّةَ * رَاهُ فِي الْبُحُورِ غَايَسْ

يَلْبَسُ لِبَاسَ الْخَرِيرِ * وَ يُعَتِّقُ الطَّائِسَ⁽⁷⁾

ج . و هذه بوقالة أخرى ترد فيها الفتاة عمن يلمنها لأنها لا تزال تنتظر محبوبها الغائب — إذ تكذب أقاويلهن و تؤكد لمن أنه عاد إليها، وقد وردت في هذه البوقالة إشارة إلى الأتراك :

قَالُوا لِي لَا شَ فَرَحَانَةَ * وَ حَبِيبُكَ غَايِبٌ فِي الْبُلْدَانِ

يَا اللَّي نَيْتُكَ تَدْهَشُ النَّاسَ * حَاسِبَتِهِ يُطَارِدُ فِي الْعَدْيَانِ

تَرَكْتُ وَحْدَكَ وَ نَسَاكَ * وَ بَقِيَ عِنْدَ غَيْرِكَ مِنَ النَّسَوَانِ

الرَّجَالُ الْكُلُّ هَذَا شَأْنُهُمْ * مَهْبُوءُ اللَّي يَقْرَأُ فِيهِمْ لَأَمَانُ

قُلْتُ لَهُمْ: مَا شَيْ تَلْعَنُوا إِبْلِيسَ * كَلَامُكُمْ كُلُّهُ كَذِبٌ وَ بُهْتَانُ

الْعَزِيزُ عِنْدِي مِنَ الْبَارِخِ * مَا شَدُوهُ نَسَاءُ الثُّرُكُ وَ لَا السُّودَانُ⁽⁸⁾

و نبقى دائما مع الفرضية الأولى التي تربط أصل لعبة البوقالة بما يرافقها من أشعار، و نخرج هذه المرة إلى رأي بن شنب، و لكن قبل ذلك نريد التأكيد أنه فيما يتعلق بأشعار البوقالة فإن أقدم نصوص وصلتنا أوردتها بن شنب في مقالته حول البوقالة و التي أشرنا إليها سابقا، بعضها يعود إلى سنة 1840 و هو يذكر أنه أخذها عن كتاب مسجلة فيه حسابات دكان توابل، و لم يُعن بذكر شيء صاحب هذا الكتاب و كيف تحصل عليه، والبعض الآخر قد جمعها سنة 1885 في المدينة.

و من بين ما لاحظته بن شنب حول أشعار البوقالة هو أنها تشبه أشعار الحوفي⁽⁹⁾ التلمساني كثيرا في الموضوعات، والإيقاعات، والنباتات، وعدد الأبيات، و قصر المقطوعات...، وهي تشابهات تبلغ درجة وجود نصوص مشتركة بين

النوعين، أي روايات من الحوفي تنشد كبوقالات، أو أنها روايات من البوقالات تنشد كحوفي، مما خلق غموضاً اعترف به بن شنب في مقالته حول أغاني الأرجوحة و المنشورة سنة 1945 في المجلة الإفريقية Revue Africaine حيث قال "إننا نجد نفس التيمات، و نفس الكلمات و نفس التقنية، و هذه التشابهات المتعددة خلقت في الأنفس التباساً بين النوعين لدرجة أن بعض النصوص اعتبرها البعض من ضمن نوع و اعتبرها البعض الآخر من ضمن نوع آخر." (10) و التشابهات موجودة بين العوالم الدلالية لشعر البوقالة و أشعار أخرى خاصة الأزجال و شعر التروبادور، إذ تتردد في كل منها تيمات و سمات محددة مثل :

أ.ارتباط الغزل بوصف الطبيعة .

ب.ارتباط الغزل بفصل الربيع .

ج. كثرة تردد تيمات الشكوى والشوق و طلب الوصال .

د.الشكوى من الرقيب و الواشي و الحاسد .

هـ.مخاطبة الحبيب بلفظ مولاي أو سيدي.

و.الطابع القصصي و الحوار الخ...

و قد أورد بن شنب في مقالته بعضاً من هذه النصوص، و هذه الأشعار تحيلنا - حسب اعتقاده - على فترة زمنية محددة، هي فترة وصول المورسكيين إلى المدن الساحلية الجزائرية ، إذ يؤكد بن شنب — في مقالته حول قراءة الطالع في البوقالة (11) — أنه جمع نصوص مدونته من أهل العاصمة و مليانة و شرشال والبلدية... هذه المدن عرفت فيما سبق استقرار العرب القادمين من اسبانيا.

و ما يمكن ذكره هنا هو أننا نجد ذكراً لبعض هذه المدن في أشعار البوقالة، كما أن لهذه الأشعار قيمة تذكرنا بالموشحات، إذ نجد المرأة تتغنى فيها كثيراً بالطبيعة الجميلة في كل حالاتها :

1. فنجدها في البوقالة التالية تتغنى بالربيع، حيث يتبادل العشيقان الحوار ، فالرجل يصور شعر محبوبته المصبوغ بالحناء وخذها المنير، وترد عليه أنها تنتهز فرصة قدوم الربيع، وأنها تدعو بحياة محبوبها الذي تنعته بالأسم:

رَأَتْ عَيْنِي الشَّعْرَ الْمُوَرَّ * بِالْحَنَاءِ مَظْفُور

و الْخَدَّ اللَّيْلِي يُنَوِّرُ * نَعْطِيكَ أَنْعَاءَهُ

هَذَا فَصْلَ الرَّبِيعِ * مَا دَامَ أَوْقَاتُهُ

سَيِّدِي الْخَمِيرِي يُعَرِّجُ * وَاَنَا نَدْعِي بِحَيَاتِهِ⁽¹²⁾

2. و في هذه تتغنى بالماء حيث تذكر البئر و الساقية في هذه المقطوعة التي تحتفي بالعشق وتعتبره قدرا لا قدرة لأحد على مقاومته حتى القاضي والسلطان:

العشق في دَارُنَا * و العشق رَبَانَا

العشق في بَيْرُنَا * حَتَّى خَلَا مَاَنَا

العشق مُحَبَّةٌ حَتَّى * رَمَاتِ الْأَغْصَانِ

العشق مَا يَنْحِيهِ * قَاضِي وَلَا سُلْطَان⁽¹³⁾

و تتغنى بالحيوان فتذكر الغزال و الطير، و تتغنى خاصة بـ "الجنان" و ما فيها من نبات، الأشجار و الأزهار كـ :
النوار، والزهر، والياسمين، والنرجس، والحبق، والقرنفل، والداليا، والتفاح، و الليم، والخوخ، الخ...

2.1. نقد حجج الفرضية الأولى:

لا أحد اليوم يمكنه بالاعتماد على تأويل الأشعار أن يجزم قاطعا بكون الجذور التاريخية للعبة البوقالة موجودة في مكان ما أو أنها تمتد لزمن ما، فنحن لا نملك اليوم معطيات تاريخية تدلنا على بداية اللجوء إلى البوقالة الإناء لقراءة الطالع و بداية تأويل الشعر ضمن طقس للعرافة، لذا نقول أن:

1. الاحتمال الأول : الذي يرى أن لعبة البوقالة هي إرث تركي ورثته المرأة الجزائرية عن العائلات التركية التي استقرت في بعض المناطق الساحلية، بدليل أنه ورد فيها ذكر كلمات تحيل على الوجود التركي في الجزائر من مثل الترك ، زمير ... هو احتمال ضعيف لأنه يفترض أن الطقوس تابعة للصوت المرافق لها، وبالتالي يضعنا أمام إشكالية تتمثل في أنه إذا كانت البوقالة كممارسة طقوسية من أصل تركي، فإن الأتراك الذين استقروا في مصر كانوا أكثر بكثير من حيث العدد، و أقوى تأثيرا على عادات و تقاليد البلد، فلم لم نسمع إلى يومنا هذا بوجود مثل هذه اللعبة في مصر ؟

2. الاحتمال الثاني أن تكون البوقالة إرثا أندلسيا قدم إلى شمال أفريقيا مع الموريسكيين الذين هاجروا إلى المنطقة، كذلك هو احتمال ضعيف هو الآخر لأنه يستند إلى الأشعار ، وأن هذه الإحالات الجغرافية الواردة في الأشعار التي تم الاعتماد عليها هي الأخرى لا تؤكد لنا أن البوقالة اللعبة من أصل أندلسي فهي لا تحيل - في أحسن الأحوال - إلا إلى ما بين شعر البوقالة و الزجل من تشابهات و هذه الفرضية تفرض علينا تساؤلا هو: إذا كانت البوقالة من أصل أندلسي فإن هذا الاحتمال يضعنا أمام ثلاث إشكاليات:

1.2. الإشكالية الأولى : إن كان الأمر كذلك أي أن اللعبة من أصل موريسكي فهل أصول لعبة البوقالة قشتالية كانت موجودة في أرض الأندلس قبل مجيء العرب إليها ؟ أم أنها طقوس مشرقية رحلت إلى الأندلس مع الأمويين و من كان معهم ؟ خاصة إذا تذكرنا ما كان من مكانة التنجيم و المنجمين عند أمراء الأمويين، وهو اهتمام قديم، فبعض تفاصيل لعبة البوقالة تشبه بعض طقوس العرافة التي عرفت في سوريا قديما كما سيتضح لاحقا.

2.2. و الإشكالية الثانية: ستترب عن القول بأنها ذات أصول أندلسية، لأن الذين غادروا الأندلس متجهين إلى شمال أفريقيا لم يستقروا في بعض المدن الجزائرية فحسب، فثمة من أقام منهم في مدن بالمغرب الأقصى، فلم لم نسمع إلى يومنا هذا بوجود مثل هذه اللعبة في المغرب؟ و ما هي العوامل الثقافية التي سمحت لهؤلاء الموريسكيين أو العرب الأندلسيين باستنبات هذه اللعبة في هذه المدن دون غيرها؟

مما سبق يمكننا القول إن التساؤل التالي يفرض نفسه علينا: ألا يمكن وضع احتمال آخر هو أن تكون لهذه اللعبة أصول أمازيغية، وأن ظهورها قديم سابق للوجود التركي والأندلسي معا، خاصة حينما نذكر ما كان للعرافة من أهمية عند الأمازيغ، فقد اشتهرت الكاهنة بنبوءاتها، و بالتالي ألا يمكن القول أن اللعبة هي نتاج لقاء و تلاقح كل ما عرف من طقوس العرافة عند شعوب المنطقة المتوسطية؟

2. الفرضية الثانية: الأصل من خلال أداء الطقوس

رأينا أن فرضية إمكانية الكشف عن أصل البوقالة من خلال الأشعار قد تكون مغرية ولكنها غير كافية بل و خاطئة لا يمكن الاطمئنان إليها لأنها تعتمد على علامات متغيرة فهذه الأشعار تنتقل عبر الزمان عن طريق الرواية الشفوية وهي بالتالي تتعرض للتغيير تبعا لمقتضات ثقافية و اجتماعية ، لذا نفترض أنه من الأفضل الاعتماد على الطقوس بما أنها أكثر ثباتا من الكلمة التي ترافقها، وبالتالي هي أقدر على الدلالة على أصل نشأتها، و بما أن لعبة البوقالة طقس من طقوس العرافة سنقوم بمقارنتها بطقوس العرافة التي عرفت في الحضرات القديمة لنرى إن كان ثمة أوجه شبه بينهما.

مقارنة بين البوقالة وطقوس العرافة للشعوب المتوسطية القديمة:

عرفت شعوب البحر الأبيض المتوسط كثيرا من الطقوس و الممارسات التي كان هدفها العرافة (divination، إذ يؤكد يوسف حجار في دراسة هامة حول الآلهة ذات القدرة على التنبؤ⁽¹⁴⁾ أن هذه الشعوب قد عرفت و مارست على الأقل أربعة عشر طريقة في قراءة الطالع و نذكر منها ما له علاقة ببحثنا و هي:

- تأويل الظواهر غير العادية⁽¹⁵⁾ Prodiges
- قراءة الحروف⁽¹⁶⁾ Interprétation de l'alphabet
- تأويل الكلام العفوي⁽¹⁷⁾ Cledonomancie

Libanomancie

- قراءة أشكال الدخان⁽¹⁸⁾

Cléromancie

- القرعة⁽¹⁹⁾

Hydromancie

- قراءة حركة الماء⁽²⁰⁾

بالإضافة إلى أنواع أخرى كالتأويل الذي يعتمد على نوع الحيوان و حركته، و تأويل الأحلام Oniromancie، و تأويل الحركات و الأصوات الخ...

و لقد استخدمت كل شعوب منطقة المتوسط قديما أغلب هذه الطرق أو بعضها بنسب متفاوتة، كما آمنت هذه الشعوب بقدرات آلهتها - و بعض الشخصيات الأخرى - التنبؤية، إذ اشتهرت كثير من آلهة المنطقة الكنعانية، و الفرعونية، و اليونانية، و الرومانية... بقدرتها على كشف المجهول، و لقد كان الجميع الخاصة منهم و العامة يستخدمون هذه الطقوس و في جميع مناحي حياتهم، فقد لجأوا إليها في حياتهم السياسية و أثناء حروبهم كما اعتمدوا عليها حينما أرادوا إنشاء مدن، بالإضافة إلى لجوئهم إليها في تفاصيل حياتهم الشخصية و للبت في مسائلهم الخاصة.

ومن أبرز هذه الطرق التي تذكرنا بلعبة البوقالة ما يعرف باسم:

1.2. "استجواب" تمثال الإله:

كان القدامى يمارسون طريقة للعرافة هدفها دفع الإله إلى الإسرار - عن طريق الصوت أو الحركة - بنبوءاته و ذلك باللجوء إلى تمثاله ما يدعى بـ Idomancie، إذ كان أهل هيرابوليس Hierapolis . منبج حاليا . إذا ما أرادوا معرفة مواقف الآلهة و رغباتها أو احتاجوا للاطلاع على ما يحبوه لهم المستقبل أو احتاروا في إتيان أمر أو الامتناع عنه لجأوا إلى تمثال أبولو appolon، فإن اهتز التمثال من على قاعدته كان ذلك إيذانا بقبوله الإجابة على أسئلة الناس فيقوم الكهنة بالرقص وهم يحملون التمثال بأيديهم رقصا يفقدهم السيطرة على أجسادهم، ثم يقوم كبير الكهنة بطرح الأسئلة علانية على التمثال فإن كانت إجابته بالقبول دفع التمثال الكهنة إلى الأمام أما إن كانت إجابته بالرفض دفعهم إلى الخلف⁽²¹⁾.

و كان أهل بعلبك القدامى Heliopolitains يتبعون الطريقة ذاتها تقريبا مع الإله جوبيتر Jupiter إلا أنهم كانوا يكتبون الأسئلة ويضعونها داخل قاعدة التمثال البرونزية المقعرة، و يتلقون إجابات شفوية.

كما كان كهنة مصر قديما يحملون زورقا يوضع بداخله تمثال الإله المراد تلقي نبوءته، و هو يستجيب لهم عن طريق الحركة إذ يدفع الكهنة إلى الأمام أو إلى الخلف.

و لو عندنا الآن قليلا إلى الوراء و تذكرنا لعبة البوقالة فسنجد المرأة و هي تقوم بتبخير القلة تقرأ صيغة تدعو فيها البوقالة بأن تحضر لها أخبار الأحبة و كأن البوقالة تمثال إله يتضرع إليه ليكشف عن أسرارها قائلة:

بَحْرُنَاكَ بِالْجَاوِي * جِيبي لَنَا الْخَبْرَ مِنَ الْقَهَاوِي

كما أنها تتحدث عن الأشعار قائلة " هذا كلام البوقالة "

و هكذا فإن مقارنة و لو عاجلة بين أداء القدامى و أداء البوقالة يؤدي بنا إلى الوصول إلى نتيجة هامة تتمثل في وجود تشابه كبير و مدهش و من نواحي كثيرة هي :

الإجراءات	"استجواب" تمثال الإله	استجواب البوقالة	الشبه
مؤدي الطقس	كاهن أو كاهنة له قدرة تلقي الوحي و معرفة قراءته و تبليغه	قائدة ذات كفاءة الرغبة و المعرفة و القدرة على فعل الطقس	شخص غير عادي تتوفر فيه شروط معينة متفق حولها
فعل الطقس	تمثال إله يحمل على الأيدي و يقود حركة الكهنة في اتجاهين	بوقالة تحمل على الأيدي و تقود حركتها في اتجاهين	و هو فعل متعدد * استخدام أداة * حملها على الأيدي * حركة الجسد في المكان استجابة لحركة الأداة
الوسيلة المعتمدة لأداء الطقس	تمثال إله من طين	بوقالة من طين	أداة مادية ذات بعد رمزي
الهدف المتوخى من الطقس	تلقي الوحي و الحصول على إجابات	الحصول على الأخبار	تلقي المعرفة بطريقة غيبية
النتيجة المتحققة من الطقس	تلقي الإجابة والنبوءة	تلقي الإجابة	تحقق الهدف و هو تلقي الوحي .

2.2. تأويل الأصوات العفوية

كان القدامى يؤمنون بقدرة الصوت العفوي . البشري و غيره . على إنبائهم بما سيحدث لهم خاصة كلام الأطفال، ولقد مارس الإغريق طريقة للعرافة معقدة لأنها تجمع ما بين استجواب تمثال الإله Idomancie و تأويل الكلام العفوي Cledomancie فإذا ما أراد أحد معرفة ما هو مجهول حضر إلى معبد الإله هرمس Hermès ليلا و أحرق البخور على المنصة حيث التمثال موضوع، ثم يقوم بملأ المصاييح الموضوعة حول التمثال البرونزي زيتا، و بعدها

يشعل أنوارها و يهدي للإله قطعة نقدية يضعها على يمين التمثال، ثم يتقدم من أذن التمثال ويطرح سؤاله، بعدها يعلق أذنيه و يغادر المكان و أول صوت يسمعه يكون بمثابة إجابة لسؤاله.

و هكذا يظهر لنا جليا كيف أن هذه الطقوس شبيهة بما تقوم به صاحبة البوقالة من زاويتين :

- مرحلة التحضير: بإحراق البخور و تقديم الهدايا

- مرحلة الإنجاز: باللجوء إلى أداة رمزية و استجوابها

- مرحلة الاختبار: بتأويل نبوءات الكلام العفوي لمعرفة المجهول.

3.2. الماء و الزيت لمعرفة المستقبل:

في إطار حديثه عن التنبؤ بوساطة الماء أكد يوسف حجار على أنّ السوريين و الفنيقيين قد آمنوا بقدرة الماء على الكشف عما هو خفي، ففي أفافا Aphaca كان الناس يهدون للآلهة هدايا ثمينة كالحلي، فيلقون بها في الماء عند النبع فإن غرقت كان ذلك دليلا على القبول و إن طفت كان ذلك علامة على الرفض (22).

و كان الآراميون و الفراعنة و الإغريق يضعون قطرات من الزيت أو الخمر أو شيئا من الدقيق داخل إناء به ماء و يقومون بتأويل ما يظهر على صفحة الماء من أشكال، و يبدو أن هذه الممارسة وجدت امتدادا لها في أوربا حيث كان الناس يلقون ثعبانا داخل الماء و يقامون بتأويل دوائر وخطوط الماء الناتجة عن حركته، وفي لعبة البوقالة تملأ القلة بماء تم إحضاره من سبعة منابع ليكون وسيلة لقراءة الطالع .

4.2. السهام و الحجارة و حبات الفول:

وفي إطار إبراز الأكسسوارات التي تستخدم في القرعة Cléromancie أشار يوسف حجار إلى أن القدامى استخدموا السهام و الأقراص و الحجارة في قراءة المستقبل فيلقى بها على الأرض و يقومون بتأويل أوضاعها، وكان أهل دلفي Delph في اليونان القديمة يستخدمون حبات الفول التي يقومون بوضع علامات عليها لتدل على صاحبها .

وهنا أيضا يمكننا عقد مقارنة بين الأكسسوارات كما سماها يوسف حجار أو العناصر السحرية كما سميناهما نحن في إطار هذا البحث فإنه بين البوقالة وما أوردناه من عناصر العرافة عند القدامى تشابها أيضا:

أ- فمن المكونات التي تضعها المرأة داخل البوقالة يدخل الماء و الزيت كمركبين أساسيين، و ربما استخدمت المرأة في الماضي صفحة الماء المخلوط بالزيت لتأويل الأشكال، و يذكر بن شنب أنه ربما استخدمتها لرؤية صورة الغائب.

ب. كما أن حبات الفول المستخدمة في القرعة قديما قد استعملتها المرأة في لعبة البوقالة، و قد ذكر بن شنب هذه الحقيقة ذاكرًا إن النساء الفقيرات و حدهن يستعملنها بينما الثريات فيستخدمن الحلبي، و قد يكون هذا التفسير هو مجرد تأويل، لأننا نرى إمكانية تأويل آخر و هو أن يكون الأصل هو استخدام حبات الفول، ثم تطورت اللعبة لاحقا و صار البعض يفضل الحلبي.

5.2. عفوية الكلام في العرافة:

كان القدامى يؤمنون بقدرة الكلام العفوي Clédonomancie على إطلاع الناس بما يخبئه لهم المستقبل، وكان لهذه الشعوب طرق متعددة لضمان هذه العفوية⁽²³⁾ كالإنصات إلى أقوال الأطفال مثلا، كما كانت لهم طريقة يتبعها الكهنة الذين يغنون و يرقصون حتى الإنهاك ثم يتكلمون و إذ ذاك فقط يكون لأقوالهم قدرة النبوءة، أما في البوقالة فإن القول/الشعر يمتلك هذه العفوية بفضل القرعة التي تمنحه قدرة النبوءة .

و في كلتا الحالتين فإنّ ثمة إيمان بأن العفوية تمنح الكلام قدرة الولوج إلى عالم المجهول.

و هكذا نلاحظ أن البوقالة قد جمعت كثيرا من طقوس قراءة و تأويل ما حدث أو يحدث، وكثيرا من العناصر بهدف التنبؤ واستطلاع ما هو غائب، و هي قراءة جد معقدة و مركبة بما أنها تستند إلى عدة أصناف مما كان معروفا من أصناف العرافة ففيها:

أ - صنف العرافة الذي فيه اتصال بقوى غيبية يظهر في بداية اللعبة أي في مرحلة التحضير من خلال مجموعة العناصر التي يتم جلبها بالإضافة إلى عملية التبخير.

ب . صنف عرافة يستند إلى قراءة الحركات و الأصوات و الاتجاهات و يظهر في القسم الأول من مرحلة الانجاز من خلال قراءة حركة البوقالة و وجهتها، كما يظهر في القسم الأخير أي في مرحلة الاختبار حينما يتم تأويل الأصوات و الحركات.

ج . صنف ذو طابع ديني لأن فيه اتصال بالله وبرجاله الصالحين و فيه اختيار لزمان له رمزية دينية.

د — صنف قراءة الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق والمطر والرياح والعواصف و يظهر في مرحلة الاختبار الأخيرة من خلال قراءة ما قد يحدث من هذه الظواهر.

هـ . صنف العرافة التي تعتمد على الاستنتاج والحس و يظهر من خلال قراءة الشعر وتأويله.

خاتمة:

النتائج :

إن الجذور الثقافية والانثروبولوجية للبوقالة إذن:

- تمتد بعيدا في الزمن ، أبعد مما يفترضه الاستناد إلى الأشعار في كلٍّ مما ورد عند بن شنب و محمصاجي، فهي وإن كان بها إشارات إلى الوجودين التركي والأندلسي فهذا لكون الصوت المرافق لأسطورة الطقس أسرع على التغير، فالتلاحق الثقافي الجزائري التركي أو الجزائري الأندلسي تم في مستوى الأشعار فحسب وهو حجة غير كافية كما رأينا، بل وخاطئة في حدود كونها لا تثبت أن هذا الامتصاص الثقافي هو مجرد تأقلم ساير العصر المقصود، وأنه وجد شعر آخر يحيل على عصر أقدم لم يصل إلينا .

- وهي - أي لعبة البوقالة - تعانق كثيرا من الطقوس التي أوجدتها شعوب البحر الأبيض المتوسط، فهي - كما تبدو لنا — تجمع لكثير من طرق قراءة الطالع، و كأن المرأة قد أرادت بذلك وضع كل الحظوظ إلى جانبها فأخذت الطقوس المتناثرة و منحتها نظاما خاصا.

1. وأن هذا التطور في لعبة البوقالة قد أخذ منها زمنا، وعبره صارت هذه الممارسة ذات النظام الخاص تتأقلم وتتغذى بمعطيات اجتماعية ودينية جديدة لها أهميتها. و ما يدل على هذا التأقلم . زيادة على ما ذكرنا سابقا. هو:

2.. إعادة قراءة هذه الطقوس و تأويلها على ضوء معطيات العصر، و هو تأويل سمح بتغيب الجانب الأسطوري

— تعايش الأسطوري و الديني في ممارسة طقسية ثقافية اجتماعية واحدة، و مما يدل على تطور لعبة البوقالة و تأقلمها امتصاصها شعريا لعناصر دينية إسلامية كثيرة منها :

1.2. التوكل على الله كما في المقطوعة التالية التي وردت على لسان الحبّ الذي يصف محبوبته وهي جالسة على سطح البيت وهي تقوم بعملية تطريز قماش من حرير، فيطلب من الله أن يجمع بينهما في الحال:

فَاعْدَةِ فِي السُّطْحِ * قَرَقَافُهَا هَنْدِي

إِبْرَتْهَا مِنْ ذَهَبٍ * وَ خَرِيرُهَا وَرْدِي

نَطْلُبُ مِنَ اللَّهِ * اِيْجِيْبْهَا عِنْدِي

2.2. التعبير عن الإيمان و الاستسلام لقضاء الله و قدره كما في البوقالة التالية:

خَرَجْتُ فِي اللَّيْلِ * نَطْلُبُ اللَّهَ

و النَّبِيِّ سَيِّدِي * رسول الله

مَيَّاتٌ نَجْمَةٌ تَقُولُ * لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

حَدِّ مَا يَأْخُذُ * غَيْرَ مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ

3.2. التبرك بالرسول و الصحابة والاستغاثة بالله في البوقالة التالية:

بِاسْمِ اللَّهِ بِدِيتُ * وعلى النَّبِيِّ صَلَّيْتُ

وعلى الصَّحَابَةِ رَضِيتُ * يا سَاكِنِينَ الْبَيْتِ

بِاسْمِ اللَّهِ بِدِيتُ * وعلى النَّبِيِّ صَلَّيْتُ

وعلى الصَّحَابَةِ رَضِيتُ * و عَيْطَتِ يا خَالِقِي

يا مُغِيثُ كُلِّ مُسْتَغِيثٍ * يا رَبَّ السَّمَاءِ الْعَالِي

4.2. أو التبرك بأولياء الله الصالحين خاصة الولي الصالح سيدي عبد القادر الجيلالي حيث نلاحظ اللغة ما في

المقطوعة التالية من لغة صوفية من قبيل مغيث، الأقطاب، طريق، معروف:

يا مُغِيثُ كُلِّ مُسْتَغِيثٍ * سَيِّدِي عَبْدُ الْقَادِرِ الْجِيلَالِي

دَائِرُكَ مَفْتَاحُ كُلِّ خَيْرٍ * يا رَايَسَ الْأَقْطَابِ

يا اللَّيِّ مَا شَفَاكَ حَالِي * دِيرُ لِي فِي الْمَضِيقِ طَرِيقُ

و دِيرُ لِي فِي الْبُحُورِ * مَنْ الرُّهُو اعْلَالِي

يا مَعْرُوفُ اللَّهِ * بوغلام الْجِيلَالِي

و ثمة عناصر إسلامية كثيرة جدا امتصتها البوقالة مما يدل على أهمية ما توصل إليه الوظيفيون وعلى رأسهم

مالينوفسكي حول تعايش أنماط التفكير و وظيفيتها .

1-Thébert Yvon. Royaumes Numides et hellénisme. In Revue Afrique et histoire. N°3 .Editions Verdier. avril 2005. pp. 29-37

2- Henri Basset. Essai sur la littérature des berbères. Ancienne maison Bastide. Jourdan. Alger. 1920.p 121

3- Id. p 117

4- كانت البوقالة في الأصل ممارسة دينية هدفها قراءة الطالع، وأصبحت لعبة وهي عبارة عن طقوس مصحوبة بأشعار قصيرة، مرتجلة غالبا مجهولة المؤلف، وهي شائعة للغاية في المدن التاريخية القديمة في الجزائر العاصمة والمناطق المحيطة بها كالقليعة، و شرشال، و مليانة، و البليدة، و المدية.سميت بوقالة نسبة إلى إناء الفخار الذي يعد أهم أداة فيها، و لمعرفة المزيد عنها أنظر

ديلمي فاطمة . لعبة البوقالة، منشورات المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الإنسان والتاريخ. وزارة الثقافة. 2009

5- M'Hamsadji Kaddour. Le jeu de la bouquala. O.P.U. Alger 2002.p 112 .

6 - شجر المصطكا.

7 -Id. p175 .

8 - Id. p 127 .

9- شعر الحوفي مقطوعات شعرية رباعية غالبا ، تغنيها المرأة و هي في الحديقة تلعب بالأرجوحة، أو و هي داخل بيتها تقوم بأعماله ، وهو شعر ترويه أو ترتجله المرأة دون أن تعنى بذكر مؤلفته ، و يبدو أنه يعود إلى عصر الزيانيين، ولمعرفة المزيد عن الحوفي أنظر:

Yelles Mourad, Le Hawfi, poésie féminine et tradition orale au Maghreb, Office des Publications Universitaires, Alger 1990.

10— Benchneb Saadedine. Chanson de l'escarpolette. Revue Africaine. Volume 89. Année 1945. P89- 102 .

11- Benchneb Saadedine .Du moyen de tirer des présages au jeu de la Buqala.p33

¹¹ -M'Hamsadji Kaddour. Le jeu de la bouquala. p147

¹² - الأشعار التي وردت في هذا البحث هي أشعار شفوية، مجهولة المؤلف، وجميع المقطوعات الشعرية التي لم تُحل على مرجع فهي من حفظ ورواية صاحبة البحث.

¹³ -Hajjar Youssef .Divinités oraculaires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco- romaine. Paru dans Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.Ouvrage collectif. Ed Walter de Gruyter. 1990. pages de 2236 à 2320.

¹⁴ - Id. p 2310/2312

¹⁵ -Id. p 2304-2309

¹⁶ -Id. p 2311/2312.

¹⁷ Id. p 2314-2315.

¹⁸ -Id. p 2302-2303.

¹⁹ -Id. p 2296 – 2298.

²⁰ Id. p 2290 -2297.

²¹ Id. p 2297.

²² Id. p 2311/2312.

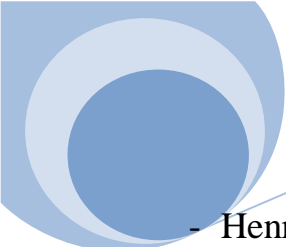
قائمة المراجع:

- ديلمي فاطمة. لعبة البوقالة الطقس والشعر والمرأة. منشورات المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ
علم الإنسان والتاريخ. وزارة الثقافة. 2009

- Benchneb Saadedine. Chanson de l'escarpolette. Revue Africaine. Volume 89. Année 1945. P89- 102.

- Benchneb Saadedine .Du moyen de tirer des présages au jeu de la Buqala. Bulletin d'études orientales d'Alger .Tome 14 .Année 1956. P 9-12

- Hajjar Youssef , Divinités oraculaires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco- romaine. Paru dans Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Ouvrage collectif, Ed Walter de Gruyter, 1990. p 2236 - 2320.

- 
- Henri Basset, Essai sur la littérature des berbères, Ancienne maison Bastide, Jourdan. Alger, 1920.
 - M'Hamsadji Kaddour. Le jeu de la bouquala. O.P.U. Alger 2002
 - Thébert Yvon. Royaumes Numides et hellénisme. In Revue Afrique et histoire. N°3 .Editions Verdier. avril 2005.
 - Yelles Mourad, Le Hawfi, poésie féminine et tradition orale au Maghreb, Office des Publications Universitaires, Alger 1990.

التمثيل السردى الأنثوي / نمطية الكتابة النسوية

(قراءة في أعمال هيفاء البيطار)

Female narrative representation / stereotyping of feminist writing

(Read in the work of Haifa Bitar)

د. سوسن ابرادشة

ملخص الدراسة:

قوضت النظريات الكثيفة التي بات منبع حديثها حول النسوية وإشكالاتها المختلفة والمتفاوتة، النظرة السائدة والبسيطة التي تحوم حول مكانة المرأة ودورها الفعّال في بناء العالم وإرساء قيم جميلة وصادقة فيه. فصار فهم العالم للمرأة وفهم المرأة للعالم من المعادلات الصعبة التي يتعسّر فك تعقيداتهما اللامنتهية؛ وهو ما جسّد وبشكل مكرر في جلّ الإصدارات السردية النسوية، فمن خلال القيام بعملية مسح شاملة للروايات النسوية العربية نلاحظ تسليح المبدعات واستعانتهم بأنماط سردية جديدة في الكتابة، وربما كان ذلك للتعبير عن قلقهن في مواجهة العالم الذكوري. ذاك ما دفع بالمرأة المبدعة إلى إتباع سياسة تكون أقرب إلى الذات الأنثوية، فظهر ما عُرّف بالتمثيل السردى الأنثوي. هذا التمثيل الذي ارتبط بشكل مباشر بمفاهيم زعزعت السائد وفرضت العديد من المتناقضات، حتى باتت نمطية ومكررة بشكل لافت للنظر في كثيرٍ من الكتابات السردية النسوية، ولعلنا في قراءتنا الموجزة لبعض إصدارات الكاتبة السورية "هيفاء البيطار" سنحاول أن نتباحث حول هذه الإشكالية العقيمة التي لم تُؤلّد سوى مجموعة من التأويلات العشوائية.

الكلمات المفتاح: السرد؛ النسوية؛ التقليد؛ التمثيل؛ الذكورية؛

Abstract:

The dense theories that have become the source of her talk about feminism and its different and disparate problems have undermined the prevailing and simple view of the status of women and their effective role in building the world and establishing beautiful and honest values in it.

The understanding of the world for women and women's understanding of the world became one of the difficult equations that can not be solved. This is what is repeated in most feminist narratives. Through a comprehensive survey of Arab women's novels we see the arming of creative works and their use of new narrative patterns in writing. About their concern in the face of the male world. This is what prompted the creative women to follow a policy that is closer to the female self, and emerged what is known as female

narrative representation. This representation, which was directly related to the concepts of the prevailing shudder and imposed many contradictions, In our reading of some versions of the writer "Haifa Bitar" we will try to discuss about this sterile problem that generated only a series of random interpretations.

Keywords : Narration; femininity; imitation; representation; masculinity

مقدمة:

دخلت الرواية العربية المعاصرة في مواجهة مع عالم فوضوي، يحمل الكثير من الأحقاد الدفينة والأسرار الخفية التي يخلدها تاريخه الموسوم بالعار؛ حتى إذا ما حاولت مواجهته صدمت بجواجز عدّة خصوصاً في خضم الواقع المتدهور والمنحدر إلى سديم غير معروف الملامح، تحت شعارات واهية وأنظمة تسير بالشعوب نحو الهاوية لا مخرج منها، إلا إليها. وقد أدرك كتاب الرواية العربية المعاصرة أنّ تعبيرهم عن العالم بكل تناقضاته وفرضياته المتعاكسة وضبابيته، يتطلب منهم تقنيات جديدة في الكتابة، تتخطى التقنيات الحداثيّة إلى ما هو أبعد منها، أي البحث عن تقنيات ما بعد الحداثيّة؛ لأنّ ما وصل إليه العالم العربي في السنوات الأخيرة يتجاوز كل مفاهيم الفوضى والأنظمة والتخلص من الضروريات الثابتة في الحياة البشرية المعتادة.

لم تكن الكاتبة العربية منفصلة عن هذه الأحداث البتّة، بل إنّها دخلت ما بعد الحداثة بوعي جديد لضرورة التغيير الكلّي لوجودها ولمهامها، فهي بانفتاحها على العالم برهنت على إدراكها بالواقع الذي تتعايش وإياه، وضرورة المضي قدماً من أجل البحث عن بديل مناسب لحالتها، إزاء ما يتعرض له العالم الخارجي من تغيّرات جذرية، هذا ما أكسبها قناعة تامة بأنّ العالم المعاصر لا يقبل الأنظمة التامة ولا الأفكار الكلّية، ولا المرجعية الواحدة المركّزة، إنّهُ يحتاج إلى تحديد في أنظمة السّلطة وتغيير ثوابتها؛ بل وأكثر من ذلك، فقد كانت على يقين أنّ احتلالها الهامش لعقود مضت، يسمح لها أن تُبدي آراءها التي من دون شك ستكون جزءاً هاماً في صناعة القرار النهائي الذي يُسيّر العالم بعد ذلك.

متطلبات العصر تلك، هي ما دفعت بالروائيات إلى إتباع سياسة في الكتابة تكون أقرب إلى الذات، وأنجع في التعبير عنها وعن المحيط الذي تحيا فيه، هذه السياسة هي ما أطلق عليها سياسة "التمثيل السردى"، ويكون التمثيل في مثل هذه الحالة منجزاً نابعا عن الذات المتحررة، فهو مرتبط في الرواية العربية النسوية المعاصرة، بمجموعة مفاهيم وخصائص تتعلق بالأيديولوجيات، والموضوعية، والحتمية، وزوال النظام الأحادي البطريكي، والسعي نحو تشكيل نظام ثنائي قائم على المساواة بين الذكر والأنثى، أو ربما العمل على تقويض السّلطة الذكورية واحتلال رأس النظام من طرف الأنثى، وبذلك اتخذ التمثيل السردى الأنثوي طابعاً نقدياً وفنياً خاصاً به، فكانت كل الأفكار التي تناولتها الكاتبات العربيات متداولة في أعمالهن الإبداعية، حتى باتت نمطية ومستهلكة بشكل كبير وملاحظ.

ضمن هذا السياق المتداخل من الأفكار والأيديولوجيات والتقنيات السردية، نشأت في أذهاننا تساؤلات حول الرواية النسوية العربية المعاصرة وحول سياسة التمثيل السردى فيها، وما إذا كانت المبدعة العربية قد تمثلت في الأفكار الما بعد حداثيّة أم أنّها ما تزال تجسد الوقائع دونما شك في حتميتها؟

وهل اكتسبت الكاتبة العربية حرية تمنحها الحق في التساؤل والنقد، وبالتالي يمكن للقارئ أن يقرأ العالم من خلال وجهة نظر أنثوية بحتة؟ أم أنَّ الحرية لم يكتب لها أن تتواجد في كتابات المرأة إلا في حدود حرفيتها؟ هل استطاعت الكاتبة ابتكار واستغلال تقنيات سردية جديدة لتمثيل عالمها أم أنَّها ظلت تكرر ذاتها، حتى باتت كل أشكالها مستهلكة ومتوقعة؟

1- التمثيل السردى الأنثوي:

إنَّ مفهوم تمثيل السرد الأدبي للواقع ليس مرتبطاً بالضرورة بنمط معين من الكتابة، كما أنَّه لا يلزم المبدع إتباع أسلوب واحد، "فالإبداع بحكم خصوصية أدواته وارتباطه بذاتية المبدع ورؤيته، لا يمكن أن يكون استنساخاً أو تكراراً لما هو رائج وملحوظ في دنيا الواقع"^{1/}. هذا هو إذن؛ ما عمدت إليه المبدعة العربية التي راحت تبحث باستمرار عن أشكال وتقنيات وأساليب للكتابة الإبداعية التي تمثل واقعها بالشكل الذي تريد إيصاله للمتلقي، وبعيدا عن قولبة الأنثى التي كرسَتْ لها الكتابات الذكورية كل الإمكانات كي تبقى متداولة بالشكل الخطأ.

فحديثنا عن الكتابات النسوية التي لجأت إلى تمثيل المرأة حتى تكررت الصورة نفسها في جميع أعمالها، يحيلنا إلى مجموعة من الأسماء النسوية الإبداعية في عالمنا العربي، ولعلَّ الروائية والقاصة السورية "هيفاء البيطار" من أشدَّ النماذج التي تُطرح حين الحديث عن ذلك. فتمثيلها للمرأة عبر مختلف متون أعمالها الروائية متداخلة ومتشابهة بشكل جدِّ كبير، إذ لا تنفك أن تكون (الأنثى / البطلة) وحيدة ومنعزلة، بطموحٍ عالٍ ومستوى ثقافي رفيع، لكنَّها تسقط بسبب شبقيتها ورغبتها الجاحجة وشهوتها إزاء جسد الآخر أو إزاء الآخر نفسه، فقد تكررت مثل هذه التمثيلات السردية حتى باتت نمطية في كتاباتها، حيث "نخضت البنية الدلالية لرواية "امرأة من طابقين"^{2/} في مجملها على هذه الركيزة، ومع غياب وعي أصيل في الرؤية السردية الأنثوية لنقد هذه الظاهرة، سيكون مباحاً تكرسها والترويج لها، فلا نجد سوى تذرعات صيبانية وتأوهات مكتومة وتبرما بالقيم التقليدية"^{3/} وما إلى ذلك من أفكار لا تختلف البتة حين قراءة روايتها "يوميات مطلقة"^{4/}، أو رواية "أفراح صغيرة... أفراح أخيرة"^{5/}.

إنَّ القارئ من دون شك يلاحظ التوازي الملموس بين بطلات "هيفاء البيطار" في رواياتها الثلاث السابقة الذكر، والتي جمعت بينهن الأنوثة العوجاء أو المنتقصة الوعي.

وانطلاقاً من هذا الواقع المستعصي للأنوثة الذي تخيلته ومن ثمَّ فرضته الكاتبة ومثلته سردياً، فإنَّ وظيفتها الروائية صارت تتمثل في البحث أو استكشاف خفايا واقع الأنوثة الحقيقي، لذلك هي تغوص في الحكى والتعبير عن الجانب الإنساني والنفسي للمرأة بدل تشييء موضوعاتها أو تنميق المظهر الخارجي للمرأة، لاسيما الاجتماعي منه. إنَّها تُخضع شخصيات بطلاتها لا إلى التحليل وفقط، بل إنَّها تعتمد مرحلة ذوبان الشخصية، ذلك أنَّ البنى الشاملة للعالم وقيمه الراسخة وأعرافه الضاربة في عمق التاريخ المديد، لا تحمها كثيراً.

فقد أفصحت في كل من رواياتها السابقة الذكر عن طريق بطلاتها، عن طبيعة الهوية الهشة للأنثى بالرغم من نجاحاتها أو حتى تفوقها في كثيرٍ من المرات على الآخر، ورغم أنَّ تعليلها كان يختلف عن كل مرة لكنَّه ظلَّ يتقارب ويتشابه.

ذلك أنَّ الدوافع التي تلجأ إليها الكاتبة لا تخرج عن دائرة عزوف الثقافة البطريركية عن الاعتراف بوجودها، وقضية تمهيشها، واضطهاد أفكارها واعتبارها وسيلة للمتعة وسبباً رئيساً في استمرارية الحياة.

إذ تحصر هيفاء البيطار في كل رواياتها على أن "يعانق السرد مسار حيوات أبطالها انطلاقاً من الطفولة والمراهقة، ومروراً بتلك العناصر التي تستعصي تسميتها لكنّها هي التي تكون نقطة الارتكاز في تشكل الشخصية"⁶، ففي رواية "امرأة من طابقين" يستند السرد على صوتين: الصوت الأول كان لشخصية "نازك" المرأة التي تكاد تُنهي ثلاثينيتها، الساعية نحو الشهرة من خلال محاولتها لنشر روايتها الأولى.

والصوت الثاني لبطلّة رواية "نازك" والتي سرعان ما يتضح للقارئ أنَّ الرواية ما هي إلا سيرة ذاتية للصوت الأول، أو للشخصية البطلّة "نازك".

في حين يحيلُ العنوان الخارجي لرواية "يوميات مطلقة" وبشكل مباشر إلى أنَّها مجموعة من المذكرات التي تم تدوينها من طرف الكاتبة نفسها، فكأننا بما تستوحي مضمون هذه الرواية من تأريخ الأحداث اليومية التي ترسخت بشكل غير مباشر في ذهن الكاتبة، فراحت تستعيد ما يساعدها على كتابة رواية سيرية، لذلك تقول:

"أستطيع أن أنفصل عن تلك المرأة التي كنتها، وأستطيع أن أجلس بهدوء، أضع رجلاً فوق رجل... وأستعيد على مهل أو بسرعة أحدها بمزاجي، الأحداث التي أحب"⁷.

أما حين نقرأ روايتها "أفراح صغيرة.. أفراح أخيرة"، فإننا نتوغل في بؤس وألم البطلّة منذ البداية، تقول: "أذهلها تعبير صديقتها "هيام الحرة"، للحظة تجسدت أمامها سنواتها الأربعون، المحور الأساسي في حياتها كان البحث عن الحرية، وعن طريقة تحقيقها، كل هاجسها كان أن تتحرر في العمق من كل ضغط خارجي يبغى تشويهها وتغريبها عن ذاتها..⁸ فها هي الكاتبة تحاول أن تعطي لإبداعها خصوصية تميّزها عن باقي الكتابات النسوية، انطلاقاً من عاملين: الأول يتمثل في تقنيته السردية التي تمثلت في توظيفها للواقعية المفرطة (Hyper reality) وهي بهذا تتجه نوعاً ما إلى كتابات ما بعد الحداثة، وهي واقعية تتجاوز محاكاة الواقع إلى محاكاة الصور الخيالية التي تحاكي الواقع، وبها ترصد للقراء عدم حدوث أيّ تغييرات جديدة تحاول إصلاح وضع المرأة في العالم العربي.

أما العامل الثاني فيكمُن في تمثيلها السردية للأنوثة والذي اقتصر على مناقشة هموم الأنثى ومعاناتها إزاء الآخر المنغلق على نرجسيته، "وهو أسلوب يحمل في بنيته الغاطسة إدانة للنسقين (المؤنث / المذكر) فمرايا نصوصها تعكس الفعل الشرس للنسق الذكوري بسلوكياته ومرجعياته القائمة على احتقار الكينونة الأنثوية التي تقع فريسة هذا المجد السلطوي فزارها تخضع للثقافة الاجتماعية"⁹، وللاّخر، ولجسده، ولكل ما يشدّه بها.

إضافة إلى هاذين العاملين نلمح بعضاً من التقنيات التي امتازت بها كتابات "الـ/ ما بعد حداثة" في تمثيل الواقع المعاصر، والتي خصّصت بها الكاتبة واقع المرأة المثقفة في العالم العربي وعلى شكلٍ محددٍ، فقد لجأت إلى تقنيات متعددة منها:

التورط (Complicity) والسخرية (Parody) والتجريد (De-doxification)

والحقيقة أنَّ كل هذه التقنيات تشكل في حد ذاتها سياسات لتمثيل الواقع المعاش، أو ربما تساعد أكثر على فهم الواقع الممثل ونقده، وذلك بالكشف عن الحقائق التي نؤمن بها مسبقاً، وبالتالي فإنَّ مهمة توظيفها في الرواية تبدو أسهل للمبدعة وحتى أوضح للقارئ / المتلقي، فهي حين تتورط في فضح علاقات بطلاتها الآثمة تلجأ إلى السخرية من كل العلاقات الممكنة، (علاقة الأبوة، علاقة الأمومة، العلاقة الزوجية، علاقة الأخوة، علاقة الصداقة)، لتشملها ضمن إطار واحد مع علاقات غير مشروعة، وبالتالي تُجرِّد الواقع وتسعى لتمييزه بغير المتوقع واللاممكن.

هذا المزج الذي يتكرر كثيراً في رواياتها بات نمطياً، وباتت كتابات هيفاء البيطار مُتوقَّعة، بالرغم من أننا لا ننكر براعة الكاتبة في بناء سُرودها أبنيةً محكمةً.

ففي رواية "أفراح صغيرة.. أفراح أخيرة" تبدأ الحكاية من المنتصف، أين تقف بطلتها "هيام" بين الماضي الأليم الذي عاشته وبين المستقبل المجهول الذي لا تعرف كيف تُنهيهِ، إلى أن تتورط في علاقة غير مشروعة، فهي تحب رجلاً متزوجاً مستقراً تماماً مع زوجته وابنيه، وبما أنَّ دين المسيحية الذي يؤمنان به لا يسمح لهما بالارتباط كما أنَّه لا يؤيد طلاقه ويُصعِّبه بشكلٍ مفرط، تُفضل في النهاية أن تنسحب من هذه المسرحية بطريقة ساخرة، تقول:

"وفجأة انخلع قلبها من مكانه، وسقط بين قدميها وهي ترى سيارته، ها هو يقودها وإلى جانبه هي، الزوجة وفي المقعد الخلفي طفلان.. استقر نظرها على المرأة، إنها جميلة إذا؟.. أهذه هي زوجته؟ ... إنها ليس بدينة كما توقعته، أو كما أحبَّت أن تتخيلها لتبرر علاقتها مع زوجها؟ ترَّجل من السيارة واضعاً نظارة الشمس التي أهدَّتْه إياها بمناسبة الشهر الخامس على تعارفهما، وعلى تأجج لهيب عواطفهما الحقيقي، المفتعل، الأصلي، التقليدي...

انطلقت هاربة من باب جانبي قبل أن يلمحها، كانت سيارة أجرة عند الباب كأنها تنتظرها في لحظة قرارها، ابتلعت دموعها وقالت للسائق بصوت اجتهدت أن يكون طبيعياً: محطة الباصات لو سمحت" /¹⁰.

فالكاتبة تقترب في هذه الفقرة السردية إلى الواقعية التي لا يمكننا سوى تصديق كل كلمة فيها، ولكنَّها ابتعدت عنها عبر صفحات طويلة من العمل الروائي، عن طريق تجريد شخصية "هيام" من الشعور بالذنب اتجاه عائلته، ليظهر في نهاية الرواية وبشكلٍ جدِّ سريع.

وهو ما كررته وبشكلٍ مطابق في رواية "امرأة من طابقين"، فها هي "نازك" البطلة الرئيسة تسافر إلى بيروت مع ناشر البلاد الشهير الذي وعدها أن يجعل منها روائية مرموقة، وأن يجعل من روايتها أعظم حدث ثقافي يهزُّ البلاد، مقابل أن تمنحه ما يريده منها خلال قضاءهما أسبوع البحر والاستحمام والاحتفال بنشر روايتها، فتتهول متجهة إلى هناك، لكنَّ ضميرها أو "نازك الحرة" كما أرادت الكاتبة وصفها تستيقظ فجأة، وترفض الشهرة والمال في مقابل أن يلمسها ناشر البلاد الشهير لمسة واحدة، تقول:

"تأملني طويلاً ببرود أولاً ثم بشبق ملاً الغرفة وقال: تعالي إلى جانبي، أريد أن أريح رأسي على صدرك قلت: هل ستطبع الرواية؟

قال: ألم تفهمي من كلامي أنني سأطبعها... حببتي نازك لا تكوني غبية، المرأة الجميلة يجب أن تكون ذكية، تعالي..

وجدتني أقول بخشونة: لا لن أقرب، لا أستطيع بل لا أريد...أريد أن يكون بيننا علاقة عمل فقط...

قال وكأنه يتعمد أن لا يفهم كلامي: اسمعي أنا لا أحب أن يستغفلي أحد، لقد لبست دعوتي إلى بيروت، لنقضي أياما جميلة..

صرخت لن تلمسني.. انتفض واقفا ورشقتي بنظرة من نار وهو يقول: بعد قليل ستكون راييتك في مكتب الأمانات. فجأة، كأن نبيا شفاني من شيطان كان يلبسني، وقفت أمام المرأة طالعتني نازك حرة، نظيفة، نقية، غمزتها ورفعته علامة النصر.. أسرعرت أستلم راييتي، كنت سعيدة أتنفس رائحة كرامتي.. أدركت الحقيقة متأخرة ربع قرن عل الأقل، لأتأكد الآن أنني كنت دوما طاهرة وعفيفة ونقية..¹¹.

إنَّه الواقع الحق الذي تسعى الكاتبة إلى تجسيده وتمثيله سرديا، ولكنه يبدو في بعض الأحيان غير مقنع كفاية، فالنهايات التي تأتي معاكسة لمجريات الحدث الروائي، والتي غالبا ما كي تُصحح أخطاءً أبطالها، تبدو نهايات واهية؛ كما أنَّ التأويلات التي تفرضها الكاتبة على القارئ / المتلقي تكون عشوائية.

فها هو الضمير الذي غاب حين أحبت "نازك" مسلما رغم أنها مسيحية وعاشرته معاشرة زوجية، ثم تركته وتزوجت زواجا تقليديا بحتا، ثم راحت تحون زوجها مجددا مرات ومرات، لينتهي بها المطاف بنكرانها لتعاليم دينها البائس - على حد قولها - والذي رفض إجراءات طلاقها، يغيب كلياً ليصحو فقط ويمنع صدور راييتها والتي لا ندري إن هي من قررت حقاً عدم صدورها لأنها حملت كل أسرارها وذنوبها وخطاياها، أم أنها أرادت أن تنحرف عن المتوَع السردى كي تصنع المفارقة التي تضيف للنص الروائي لمسة إبداعية. إنها نفسها "نازك" الأولى من رفضت طبع الرواية، فراحت تجرُّها من دنسها متحججة بمعرفتها لشخصيتها الحقيقية "نازك الحرة، النقية، النظيفة".

أما في رواية "يوميات مطلقة"، فإنها تمثل سرديا كل الخصوصيات المتعلقة بالمرأة المطلقة في العالم العربي، رغم أنَّ البداية والنهاية لا تختلفان البتة عن الروايتين السابقتين، فهي تُعلن منذ البداية عن تمردا وجرأتها وعن تورطها في سخرية الحياة فتقول:

"لقد وصلت إلى مرحلة، وجدت أنَّه من السخف أن نسكت، أن نحجل من الاعتراف، ولماذا يكذب الناس وينافقون، ويدَّعون صفات ليست فيهم، وكل واحد يعرف حقيقته وحقيقة جاره وصديقه، وما معنى استمرار الحفلة التنكيرية، أي سخف هذا وأي هذا تضليل للحقيقة، وأنا سأقف بكل ثقة وشجاعة لأكشف النقاب وأقول كل ما لا يجب أن يقال، وهذه أكثر مرة أحس أنني أحترم نفسي بعمق..¹².

فهي بقولها السابق تحاول التماهي من أجل تحقيق ذاتها، أو على الأقل التعبير عن النموذج الذي تسعى للوصول إليه، فتشبهت به ليشبهها.

وهي أيضاً تنقمص دور البطلة صاحبة السلطة المطلقة في الحكى، بغض النظر عن كونها أنثى رُسمت عنها صوراً مسبقة وخاصة، وذات أهداف لا تتجاوز توقع القارئ / المتلقي، لأنَّ النمطية التي تكسو الكتابات الروائية النسوية العربية طغت على أفق التوقع وأطبقت عليه، فصار من المستحيل أن تجد الأنثى تفسيراً مخالفاً فيما يتعلق برؤيتها للعالم، ولأنَّها أيضاً لم

تُولي الحدث الروائي الأهمية الكبرى ولم تجعل منه محور أعمالها السردية بقدر ما سعت إلى تنميق تشكيل خطابها الأنثوي، الذي أضحي يمثل مركزية العمل السردى النسوي.

ورغم ذلك فإننا في رواية "يوميات مطلقة" نقتطف بعض ملامح الاختلاف، من خلال تقمصها دوراً جديداً مختلفاً - بعض الشيء - عما عهدناه في رواياتها السابقة، إنها تحمي ذاتها الأنثوية وتعلن ذلك، إضافة إلى أنثى أخرى متعلقة بها هي ابنتها، فتبدو وكأنها تحارب العالم أجمع بذكوره الظالمة وسلطاته القانونية وأحكامه الدينية وأعرافه البشعة، من أجل أن تحيا الأنثى كإنسانٍ له كيان مستقل بذاته، قادر على حماية نفسه وإدارة شؤونه ومقاومة رغباته اللامتوقعة كالهروب مثلاً، فلطالما رسمت هيفاء البيطار نهايات رواياتها في محطات الباص وأمام التاكسي وفي المطار أحياناً، حالها حال مجموعة من الكاتبات العربيات، لعل من بينهن: الكاتبة الجزائرية فضيلة الفاروق/¹³، الكاتبة الكويتية ليلى العثمان/¹⁴، الكاتبة المصرية فوزية سلامة/¹⁵، الكاتبة العراقية هدية حسين/¹⁶، وغيرهن...

لكنها في "يوميات مطلقة" تتحول جذرياً من الأنثى الخاضعة لحماية مزيفة وتقليدية، إلى أنثى مسؤولة وقادرة على تلبية طلباتها ورغباتها، وإرضاء كينونتها.

لقد أضحت تمارس سلطتها على الآخر دون خوف أو خجل أو تردد في فعل ذلك، وكنتيجة رد فعلي حتمية أعلنت ضياع الفحولة أو ربما موتها، إنها المرأة الرجل التي تمثل هذا النوع الجديد من الخطاب النسوي العربي، والذي مل من الشكوى والبكاء على وضع المرأة.

تقول: "أنا أرفض الترويض، دون كيشوتة حاملة يصعب أن أخضع للسيطرة، أو لقمع إنسان قاس ورث القسوة عن أبيه وجدّه..."/¹⁷.

فقد استطاعت أن تنتصر لأنوثتها وتثبت كمالها دون حاجة للآخر، إنها تتعدى حدود الديكور الاجتماعي، ولا ينطبق هذا على علاقة الزواج البائسة التي مرّت بها بل على مختلف علاقاتها، تقول:

"لقد خبرت غليان الحق، لكنني قاومت بقسوة أن أتحوّل لمستودع له، رفضت عبوديته. حاول الحق أن يسحقني لأني كشفت أسرارها كلها، لكنّ شعلة متمردة في داخلي غلبته، ولم يتمكن سائله القطراني من إطفاء هذه الشعلة، رغم أنني اعتقدت مرات ومرات أنه أطفأها وسحقها، لكن الشعلة كانت تضيء من جديد مبرهنة للوحش الأسود أنها تغلبه وتعمي بصره، ونجوت من الغرق في أكبر محيط في العالم، يضم الحيتان المفترسة، محيط الحق..."/¹⁸، وقد يكون محيط الرجال.

هذه الفقرة كفيلة بكشف تعطش المرأة / الكاتبة لتمثيلها التحرر الكلي، والتخلص من التبعية الذكورية وحتى سلطة الخوف القابعة في أعماقها، فلطالما أنتج هلعها من الرقابة المضادة دوافع مخفزة لها، ساعدتها أكثر في مواجهة مصيرها المحتوم.

2- نمطية الكتابة النسوية:

يعدّ موضوع المرأة المطلقة، الموضوع الأساس في روايات الكاتبة "هيفاء البيطار"، إذ قام السرد في رواياتها الثلاث بتمثيل وقائع حياتية مختلفة لثلاث مطلقات، اختلفت أسباب طلاقهن ودوافع فعل ذلك، لكنّ المفارقة تكمن حول تقاطع مصائرهن، واجتماعهن على نهاية واحدة، فوحدها المرأة القوية الشخصية تجذّ نفسها في نهاية المطاف، تتقبل وضعيتها

وتحاربُ من أجل ألا تضعفَ أمام رغبات جسدها وتعطشها للآخر، بالرغم من افتقادها الكلّي لذلك وبالرغم أيضًا من رهاناتٍ فُرِضَتْ عليها مسبقًا، رهانات الثروة والشهرة وإشباع الجسد.

تقول:

"آه.. إلى متى سنظل ندور حول الحقيقة، ونخاف أن ندخل قلبها، فإن تحدث امرأة عن تجربة عاشتها يُعدّ عارًا وفضيحة، ولكنني مؤمنة أن تجربتي الشخصية هذه ستعلو فوق الثروات والشبهات والتفاهات، وستضيء في سماءنا مثل نجم حقيقي لا يخبو نوره، بل سيظل ساطعًا كاشفاً بشاعة الظلام وفضائحه الكثيرة المختبئة في طياته، لقد مررت بتجربة قاسية، ليست تجربة حب، وليست حالة ضياع، وليست تضليلًا، لقد عشت أبعاد كلمة مدمرة كادت تسحقني هي كلمة منبوذة، فقد تحولت وعلى مدى أشهر، إلى إنسانة معاقة، منبوذة.. عرفت كل دهاليز كلمة النبذ الرهيبة، غصت في هذه الحالة وتمصصتها وكننتها أنا نفسي، أنا ابنة العائلة النموذجية المثالية، وضعتني الظروف عامدة وساخرة في خانة النبذ الاجتماعي..¹⁹.

لم تبالغ الكاتبة في وصف حالة المرأة المطلقة كاشفةً شعورها بالنقص والتماهي فيه، وعارضة رغبتها في الانتهاء للتخلص من ذنبٍ لم تقصد ارتكابه، كما أنّها استطاعت عبر متواليات سردية متنوعة أن تصفَ حجم معاناة المرأة المطلقة، حجم اللحظة التي تتأكد من خلالها فقط أنّ الآتي أعظم وأفظع، تقول:

"أعادت قراءة قصاصة الورق التي تركها، وتوقف نظرها على جملة (من ناحيتي لا أستطيع الاستمرار فيما رسموه لي؟).. ترى ماذا يقصد؟ الطلاق؟"

تجسدت لها أقسى أشكال الذعر بكلمة طلاق، قذفت فنجان النسكافيه بعيدا متناثرا شظايا وهي تقول: يا للفضيحة المدّوية' كيف عسّاني أواجه الناس؟²⁰.

إنّ مثل هذه المواقف وضعت المرأة في اختبار الذات، يكون النموذج فيه هو تقبل الوضع والتعايش معه بشكل أسرع وأيسر، بل ونكران الماضي الأليم الذي جمع بينها وبين الآخر، فراحت تتنصل منه بكل السبل والوسائل، وساعدتها مخيلتها الخصبية في ذلك كثيرًا، حتى باتت تهمّن العلاقة الجسدية المشروعة، والتي تُبنى في جميع الأحوال لا على الرغبة أو الحب، بل على الشكلية، شكلية استمرارية الزواج؛ بينما تنعدم في غالب الأحيان، تقول:

"أذهلها عمق تعاسة المرأة في زيجات كثيرة تبدو من الخارج ناجحة ويحسد أصحابها عليها، واعترفت لها بعض النساء أنّهن لم يعرفن معنى النشوة الجنسية رغم أنّهن متزوجات من سنوات، واعترفت بعضهن أنّه لا توجد أية علاقة مع أزواجهن منذ سنوات طويلة، وهن ساكتات، راضيات، الخجل والخوف وحدهما يربطان اللسان.. آمنت بعد مشاهداتها الكثيرة خلال سنوات وسنوات أنّ الزواج في أفضل أحواله ليس سوى مؤسسة يتعايش فيها الرجل والمرأة بهدف التفرّيح، وتخلت في المستقبل غير البعيد كثيرًا كيف سيظل الزواج؟ سيصير موضوعة قديمة..²¹.

لقد وجدت الكاتبة الصبيغة المثالية أو الخطاب الملائم الذي تهمّن به الآخر (الرجل)، إنّها تشير إلى انتهاء عصر الفحولة وانقضاء زمن الرجال، فقدسية الزواج — حسبها — هُفّت بل وأضحت موضوعة قديمة لدى الكثير من النساء،

المتحررات وغيرهن، ونجد لهذا دوافع تفسر ذلك إذا بحثنا في تاريخ الأنثى في حكاياتنا العربية وأساطيرنا الخالدة، فبدءاً بقصة شهرزاد المليئة بأساطير الفحولة وصور النساء الراضحات، اللواتي قدمن رقابهن فداءً لرغبة ملك قاسٍ، ظالمٍ، ومستبدٍ. أشيع هلوساته من خلال سفك دماهن، هنّ اللواتي لم تكنّ على علم بأنّ الظلم وحده لا يدوم وأنه سيأتي زمنٌ تتحرر فيه النساء من كل العذابات، وتنطلقن كالنسيم تداعبن الحياة بكل نقاوة وصفاء.

فحين تعلق المرأة بكل ثقة وجرأة أننا في زمنٍ تشوهت فيه الفحولة وانعدم فيه الرجال، يمكننا القول إداً: إنه حقاً زمن النساء، وإنه علينا احترامه والنظر في مرجعية نشأته والتأكيد عليها، فلطالما اعتبرت النسوية أنّ النظام البطريكي هو خصمها الأول، وهو المسؤول عن قمع المرأة وليس التاريخ ولا الدين ولا القانون، فقد شكّلت سلطة الآخر صورة مهينة عن المرأة، ظلت متداولة لقرون مضت، إذ هوت منزلة النساء إلى أدنى مستوياتها في ظل تجره واستبداده، وكوغها الأنثى الضعيفة التي اعتبرها سلعة تباع وتشترى بحسب نزواته ورغباته، "فقد ظل وجودها مقصوراً على الإنجاب وخدمة البيت والاستهلاك"²².

ويمكن قراءة الروايات بدقّة، باعتبارها ثلاثية في الخط العام لموضوعنا، ويمكن في الوقت نفسه النظر إليها بوصفها روايات منفصلة، بأحداث خاصة وأبطال خاصين في كل واحدة منها، لكنّ الأمر الجامع بينها، والذي كانت الرغبة في الكتابة لدى الكاتبة تتوقف وتبدو واضحة وجليّة تكمن في قُدسية الأنوثة وتركيزها بكل الطرق. فهي وإن انزلت بشخصها إلى علاقات محرمة تدينها وتهين كرامتها، تصفحُ لمن أفعالهن وتبرر حالات الرغبة الموجحة، لذلك راحت تبالغ - في كل مرة — في وصف الجسد الأنثوي، وفي الحكى عن شبقيته، "فالحب والجسد حاضران بقوة يخرقان صفحات تلك المدونة السردية"²³، بل إنهما راحت تخصّ المشهد الجنسي بأوصاف حسية مكشوفة ومعلنة للقارئ، فقد عرضت الكاتبة تفاصيل هذا العالم المخطور بعين الأنثى الجائعة التي تملك قُدرة البوح وجرأة الكشف، قبل أن يتحول نمطها السردى ويظهر الالتباس فيما ترويهِ من أحداثٍ لتنفيها تارةً أو تسحبها بشكلٍ غير معقول. فراحت من خلال ملكة اللغة تتلاعب بالأحداث وتعاقبها، تُقدّم فعلاً وتؤخر آخرًا، محاولة طمس الثقافة الذكورية وأحياناً الهوية الأنثوية الهشّة، كل ذلك من أجل غربة النساء وإعادة تصفية في الوجود الأنثوي، فتقضي على شخصيات بطلاتها اللاتي انطلقن في الحكى منذ بداية الروايات، وتخلق أرواح جديدة تسكنهن من حيث لا تدري، فقط كي لا تبقى النساء أسيرات السلطة الذكورية وبعيدات عن التقدم الحضاري والفكري، معزولات في عالم أحادي البعد معدوم من الرجال، حيث يمكنها أن تكون فيه السيّدة التي تنتقي أحلاماً تليق بأنوثتها، فترتقي بها إلى ما هو أفضل لها، في عالم يكاد يُنهيها.

خاتمة:

يمكن للناقد أن يستكشف العوالم الداخلية للإبداع الروائي من خلال الاستعانة بالتمثيل السردى، وذلك لكونه عاملاً مهماً في استكشاف خبايا النص والوصول إلى المغزى المراد من طرف مؤلّفه، والمختفي بين سطور النصوص، ذلك أنّ هذا العمل الفني هو مُنتج خاص، يتمّ في داخله ترجمة لمجموعة من الأحاسيس والمشاعر التي يُقولها صاحبها على شاكلة رواية أو قصة أو جنس أدبي ما.

إنّ تمثيل الأدب ليس مرتبطاً بنوع معين أو مذهب معين أو أسلوب معين، كما أنّه ليس من الضرورة أبداً أن يكون هناك تطابق بين العالم الخارجي الواقعي وبين الحقيقة التي يروجها المبدع، ففكرة التمثيل السردية واسعة، ووظيفتها هي احتواء أكبر عدد من الأنماط التعبيرية والأشكال الفنية، لذلك كان سهلاً على الكاتبة العربية أن تستكشف الطريقة التي تبنى من خلالها سرودها الروائية والقصصية على حد سواء.

اتخذت الكاتبة العربية من التمثيل السردية واسطة لتحقيق مآربها وخلق أنماط تعبيرية متنوعة بين البساطة والعمق، لذلك كانت الرواية النسوية العربية المعاصرة أكثر تنوعاً في موضوعات الحكى وأنماطه. من خلال قراءة وتحليل روايات المبدعة السورية "هيفاء البيطار"، نستطيع أن نجزم أنّ الكاتبة استطاعت أن تلائم بين واقع الأنثى العربية المعاش، وبين التقنيات السردية المأ بعد حداثة؛ وهو ما سهل لها بناء سرودها أبنية محكمة وتعميق الأفكار فيها.

إنّ التمثيلات السردية للمواضيع الحياتية المختلفة المتطرق إليها في كتابات هيفاء البيطار كأتمودج، سواء المتعلقة بالمرأة أو غيرها من القضايا الإنسانية العديدة (الدين، العادات والتقاليد، السياسة، الجنس، الأعراف..)، تُوضح وجهة نظر أنثوية واعية ومستوعبة ومن ثمة فهي عين نافذة للأوضاع السارية، وبالتالي فإنّ النتاجات الأدبية الإبداعية النسوية هي مزيج بين الواقع المعاش وتمثيله السردية الأنثوي، الذي سعت - الكاتبة العربية - إلى تقديمه بتقنيات متنوعة ومتعددة، وأهم من ذلك فهي تقنيات ما بعد حداثة.

إنّ الزخم الذي نجده في السرد النسوي العربي مرده من دون شك، يعود إلى البيئة الحياتية للأنثى العربية التي عاشت الممكن واللا ممكن، وتأقلمت مع كل الظروف التي وُضعت فيها، ولذلك كان نتاجها الأدبي والفني زاخراً وغنياً ومتنوعاً.

قائمة الهوامش:

- 1- اريش أورباخ: محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب، تر: محمد جديد، والأب روفائيل الخوري، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، د ط، 1998م، ص: 595.
- 2- هيفاء البيطار: امرأة من طابقين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م.
- 3- عبدالله إبراهيم: السرد النسوي (الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية والجسد)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس، الأردن، ط1، 2011م، ص: 179.
- 4- هيفاء البيطار: يوميات مطلقة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006م.
- 5- هيفاء البيطار: أفراح صغيرة.. أفراح أخيرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.
- 6- محمد برادة: الذات في السرد الروائي، (قراءة في أربعين رواية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014م، ص: 172.
- 7- هيفاء البيطار: يوميات مطلقة، ص: 07.
- 8- هيفاء البيطار: أفراح صغيرة... أفراح أخيرة، ص: 08.
- 9- وجدان الصائغ: شهزاد وغواية السرد (قراءة في القصة والرواية الأنثوية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص: 200.
- 10- هيفاء البيطار: أفراح صغيرة.. أفراح أخيرة، ص: 235/236.
- 11- هيفاء البيطار: امرأة من طابقين، ص: 200/201/202.
- 12- هيفاء البيطار: يوميات مطلقة، ص: 9/10.
- 13- أنظر: نهايات: رواية "مزاج مراهقة"، رواية "تاء الخجل"، رواية "اكتشاف الشهوة" لفضيلة الفاروق.
- 14- أنظر: نهاية رواية "صمت الفراشات" لليلى العثمان.
- 15- أنظر: نهاية رواية "الفراش الأبيض" لفوزية سلامة.
- 16- أنظر: نهاية رواية "ريام وكفى" لهدية حسين.
- 17- هيفاء البيطار: يوميات مطلقة، ص: 36.
- 18- المصدر نفسه، ص: 38.
- 19- المصدر نفسه، ص: 77/78.
- 20- هيفاء البيطار: امرأة من طابقين، ص: 114.
- 21- هيفاء البيطار: أفراح صغيرة.. أفراح أخيرة، ص: 149.

22- سوزان ألس وأخريات: أقدم لك الحركة النسوية، ترجمة: جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م، ص: 15.

23- عبد الله إبراهيم: السرد النسوي (الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد)، ص: 235.

قائمة المصادر والمراجع:

أ / المصادر:

هيفاء البيطار:

1- امرأة من طابقين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م.

2- أفراح صغيرة.. أفراح أخيرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.

3- يوميات مطلقة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006م.

ب/ المراجع:

1- اريش أوريخ: محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب، تر: محمد جديد، والأب روفائيل الخوري، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، د ط، 1998م.

2- سوزان ألس وأخريات: أقدم لك الحركة النسوية، ترجمة: جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م.

3- عبد الله إبراهيم: السرد النسوي (الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية والجسد)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس، الأردن، ط1، 2011م

4- محمد برادة: الذات في السرد الروائي، (قراءة في أربعين رواية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014م

5- وجدان الصائغ: شهزاد وغواية السرد (قراءة في القصة والرواية الأنثوية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.

Al-Jahidh, the leader of the American Psychological Behavioral School

د. راضية بن عريبة، جامعة حسنية بن بوعلي-شلف-الجزائر

ملخص:

السلوك في تعريفه العام هو عبارة عن ردود أفعال حركية، يقوم بها الكائن الحي في حياته اليومية استجابة لمتطلباته الداخلية سواء كانت فطرية أو غير فطرية، واستجابة لظروف خارجية محيطية به 1.

وانطلاقاً من هذا المصطلح "السلوك" تأسست المدارس والنظريات العالمية، كالتى جاء بها "بافلوف" في نظرية "الفعل المنعكس الشرطي" وانعكاساتها على "مدرسة النفس السلوكي"، والتي من روادها "بلومفيلد" صاحب كتاب اللغة الملقب "بإنجيل" اللغة في الولايات المتحدة الأمريكية، والذي بنى حقائقه على ثنائية المثير والاستجابة المرتكزة على الحدث الكلامي.

ولكن خلال تأملنا وتبعنا للمسار التاريخي الذي شهدته كل من النظرية والمدرسة لاحظنا وجود التجارب نفسها والنتائج ذاتها والتي طرحها الجاحظ-العالم اللغوي العربي- في كتابه "الحيوان"، في جزئه الثاني.

ولذلك حاولنا من خلال هذا المقال تسليط الضوء على معالم الطرح الفكري للمدرسة النفسية السلوكية في تأصيلها عند الجاحظ.

الإشكالية: كيف أثرت قضية "الانتباه الغريزي" عند الجاحظ في ظهور النظرية البافلوفية؟ وما هي انعكاساتها على المدرسة السلوكية البيهافورية من منطلق لغوي لساني؟

الكلمات المفتاحية: السلوك، المنعكس الشرطي، المدرسة السلوكية، المثير، الاستجابة، الجاحظ، الحدث اللغوي.

Abstract:

Behavior in its general definition is a kinetic reaction, performed by the organism in its daily life in response to its internal requirements, whether innate or non-innate, and in response to external circumstances surrounding it.

The term "behavior" was founded by schools and world theories, such as Pavlov's theory of "reflexive behavior" and its implications for the "School

of Behavioral Psychology", one of the pioneers of which is Bloomfield, the author of the language book "Gospel" in the United States America, which built its facts on the bi-dramatic and response-based speech event.

But in the course of our reflection and follow-up of the historical course witnessed by both the theory and the school, we have noticed the existence of the same experiences and the same results as Al- Jahidh - the Arabic linguistic world - in his book "The Animal," in its second part.

Therefore, in this paper, we tried to shed light on the features of the intellectual hypothesis of the school of behavioral psychology in its rooting at Al- Jahidh.

Problematic: How did the issue of "instinctive attention" at Al-Jahiz affect the emergence of the Pavlovian theory? What are their implications for the behavioral school of biophysics from linguistic and linguistic perspective?

key words: Behavior, conditional reflex, behavioral school, stimulating, responding, arrogant, linguistic event.

توطئة:

قبل أن نقف عند ما جاء به العالم الجليل " الجاحظ " من مصطلحات ومفاهيم نفسية سلوكية علينا أن نعرف هذا الموسوعة الفذة ، الذي خلق فملاً الدنيا علماً وشغل الناس دراسة

*/تعريف بالجاحظ:



صورة تقريبية للجاحظ

هو عمرو بن بحر محبوب الكنانى الليثى البصري و لقبه "الجاحظ" و "الحدقي"، لبروز عينيه وكنيته "أبو عثمان2

ولد الجاحظ في البصرة بالعراق ونشأ يتيماً وفقيراً ولكنه أصبح غنياً بعلمه، حيث انكب على نحل العلم، فاختلف إلى المساجد ومراكز العلماء، وسوق "المريد" الذي كان مركزاً يلتقي فيه الأدباء والشعراء وأهل اللغة ليقيموا فيه ندواتهم. فتلقى العلم على بلغاء اللغة من العرب، وطلب العلم في سن مبكرة، فقرأ القرآن والابتدائية على شيوخ بلده، وبسبب اليتيم والفقر صار يبيع السمك والخبز في النهار ويكتري دكاكين الوراقين في الليل فكان يقرأ منها ما يستطيع قراءته حتى أصبح الجاحظ كاتباً عبقرياً شهيراً في العالم العربي وقد تميزت كتابات الجاحظ بالقدرة على عرض صور وغماذج من واقع الحياة الاجتماعية، وتوفي في البصرة وعمر الجاحظ نحو ست و تسعين عاماً³

مؤلفاته 4:

أحصى ياقوت الحموي آثار الجاحظ قائلاً "هذا فهرست كتب الجاحظ: كتاب الحيوان وهو سبعة أجزاء وأضاف إليه كتاباً آخر سماه: كتاب النساء (الفرق بين الذكر الأنثى)، و كتاباً آخر سماه: كتاب النعل. قال ابن النديم. ورأيت أنا هذين الكتابين بخط زكرياء بن يحيى - ويكنى أبا يحيى - وراق الجاحظ، وقد أضيف إليه كتاب سموه كتاب الإبل ليس من كلام الجاحظ ولا يقاربه، وكتاب الحيوان ألفه باسم محمد بن عبد الملك الزيات. قال ميمون بن هارون: قلت للجاحظ ألك بالبصرة ضيعة؟ فتبسم وقال: إنما أنا وجارية، وجارية تخدمها وخادم وحمار، أهديت كتاب الحيوان إلى محمد بن عبد الملك فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت كتاب البيان والتبيين إلى ابن أبي دؤاد فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت كتاب الزرع والتخل إلى إبراهيم بن العباس الصولي فأعطاني خمسة آلاف دينار، فانصرفت إلى البصرة ومعني ضيعة لا تحتاج إلى تجديد ولا تسميد، كتاب البيان والتبيين نسختان: أولى وثانية، والثانية أصح وأجود: كتاب النبي والمنتبى، كتاب المعرفة، كتاب جوابات كتاب المعرفة، كتاب مسائل كتاب المعرفة، كتاب الرد على أصحاب الإلهام، كتاب نظم القرآن ثلاث نسخ، كتاب مسائل القرآن، كتاب فصيلة المعتزلة، كتاب الرد على المشبهة، كتاب الإمامة على مذهب الشيعة، كتاب حكاية قول أصناف الزيدية، كتاب العثمانية، كتاب الأخبار وكيف تصح؟ كتاب الرد على النصارى، كتاب عصام المريد، كتاب الرد على العثمانية، كتاب إمام معاوية، كتاب إمامة بني العباس، كتاب الفتيان، كتاب القواد، كتاب اللصوص، كتاب ذكر ما بين الزيدية والزافضية، كتاب صياغة الكلام، كتاب المخاطبات في التوحيد، كتاب تصويب علي في تحكيم الحكمين، كتاب وجوب الإمامة، كتاب الأصنام، كتاب الوكلاء المتوكلين، كتاب الشارب والمشروب، كتاب افتخار الشتاء والصيف، كتاب المعلمين، كتاب الجواري، كتاب نواذر الحسن، كتاب البخلاء، كتاب الفخر بين عبد شمس ومخزوم، كتاب العرجان والبرصان، كتاب فخر القحطانية والعدنانية، كتاب الترييع والتدوير، كتاب الطفيليين، كتاب أخلاق الملوك، كتاب الفتيا، كتاب مناقب جند الخلافة وفضائل الأتراك، كتاب الحاسد والمحسود، كتاب الرد على اليهود، كتاب الصرحاء والمهجناء، كتاب السودان والبيضان، كتاب المعاد والمعاش، كتاب النساء، كتاب التسوية بين العرب والعجم، كتاب السلطان وأخلاق أهله، كتاب الوعيد، كتاب البلدان، كتاب الأخبار، كتاب الدلالة على أن الإمامة فرض، كتاب الاستطاعة وخلق الأفعال، كتاب المقيتين والغناء والصناعة، كتاب الهدايا منحول، كتاب الإخوان، كتاب الرد على من ألد في كتاب الله عز وجل، كتاب آى القرآن، كتاب الناشي والمتلاشي، كتاب حانوت عطار، كتاب التمثيل،

كتاب فضل العلم، كتاب المزاج والجدد، كتاب جمهرة الملوك، كتاب الصوالة، كتاب ذم الزنا، كتاب التفكر والاعتبار، كتاب الحجر والنبوة، كتاب آل إبراهيم بن المدبر في المكاتب، كتاب أمهات الأولاد، كتاب الاعتزال وفضله عن الفضيلة، كتاب الأخطار والمراتب والصناعات، كتاب أحدثه العالم، كتاب الرد على من زعم أن الإنسان جزءاً لا يتجزأ، كتاب أبي النجم وجوابه، كتاب التفاح، كتاب الأنس والسلوة، كتاب الكبر المستحسن والمستقبح، كتاب نقص الطب، كتاب الحزم والعزم، كتاب عناصر الآداب، كتاب تحصيل الأموال، كتاب الأمثال، كتاب فضل الفرس، كتاب على الهملاج، كتاب الرسالة إلى أبي الفرج بن نجاح في امتحان عقول الأولياء، كتاب الرسالة إلى أبي النجم في الخراج، كتاب رسالته في القلم، كتاب رسالته في فضل اتخاذ الكتب، كتاب رسالته في كتمان السر، كتاب رسالته في مدح النبيذ، كتاب رسالته في ذم النبيذ، كتاب رسالته في العفو والصفح، كتاب رسالته في إثم السكر، كتاب رسالته في الأمل والمأمول، كتاب رسالته في الحلية، كتاب رسالته في ذم الكتاب، كتاب رسالته في مدح الكتاب، كتاب رسالته في مدح الورق، كتاب رسالته في ذم الورق، كتاب رسالته فيمن يسمى من الشعراء عمراً، كتاب رسالته اليتيمة، كتاب رسالته في فرط جهل يعقوب بن إسحاق الكندي، كتاب رسالته في الكرم إلى أبي الفرج بن نجاح، كتاب رسالته في موت أبي حرب الصفار البصري، كتاب رسالته في الميراث، كتاب في الأسد والذئب، كتاب رسالته في كتاب الكيمياء، كتاب الاستبداد والمشاورة في الحرب، كتاب رسالته في القضاة و الولاة، كتاب الملوك والأمم السالفة والباقية، كتاب رسالته في الرد على القولية، كتاب العالم و الجاهل، كتاب النرد والشطرنج، كتاب غش الصناعات، كتاب خصومة الحول العور، كتاب ذوى العاهات، كتاب المغنين، كتاب أخلاق الشطار.

1/ الانتباه الغريزي عند الجاحظ: 5

يقول الجاحظ في "الحيوان" ج: 02: "وقد خبرني صديق لي أنه حبس كلباً له في بيت وأغلق دونه الباب في الوقت الذي كان طبّاخه يرجع فيه من السوق ومعه اللحم، ثم أخذ سكيناً يسكين، فنبح الكلب (وقلق)، ورام فتح الباب، لتوهمه أن الطباخ قد رجع من السوق بالوظيفة، وهو يحذ السكين ليقطع اللحم!!

قال: فلما كان العشي صنعنا به مثل ذلك، لتتعرف ماله من معرفة الوقت فلم يتحرك!!

قال: وصنعت ذلك بكل لي آخر فلم يلق إلا قلقاً يسيراً، فلم يلبث أن رجع الطباخ فصنع بالسكين مثل

صنيعي، فقلق حتى رام فتح الباب!!

قال فقلت: والله لئن عرف الوقت بالرصد فتحرك له، فلما لم يشم ريح اللحم عرف أنه ليس بشيء، ثم لما سمع

صوت السكين والوقت بعد لم يذهب، وقد جيء بالحلم [فشتم ريح اللحم] من المطبخ وهو في البيت، أو عرف فضل ما

بين إحدادي السكين وإحداد الطباخ، إن هذا أيضاً لعجب" 6.

النص الأصلي :

بمحققين ومترجمين
جوليس ليدل محمد حمار

مكتبة الجاهلي
أبي عثمان غنيمة بن جراح الجاهلي
٢٥٥ - ١٥٠

الكتاب المألول الليجول

[نال هذا الكتاب الجائزة الأولى للنشر
والتحقيق العلمي في المسابقات الأدبية التي
نظمها المجمع اللغوي ١٩٤٩ - ١٩٥٠]

المجلد الثاني

الطبعة الثانية

(الانتباه الغريزي في الكلب)

وقد خبرني صديقٌ لي أنه حبس كلباً له في بيتٍ وأغلقَ دونه الباب
في الوقت الذي كان طبّاخُه يرجع فيه من السوق ومعه اللحم ، ثمَّ أحدَّ
سِكِّيناً بسكين ، فنبَّحَ الكلب [وقَلَقَ^(٥)] ، ورامَ فتحَ الباب ؛ لتوهّمه أنَّ
الطبّاخَ قد رَجَعَ من السوق بالوظيفة^(٦) ، وهو يحُدُّ السِّكِّينَ ليقطعَ اللحم !!
قال : فلما كان العشيُّ صنَّعنا به مثلَ ذلك ، لتنعرفَ حاله في معرفة
الوقت ، فلم يتحرَّك !!

قال : وصنعتُ ذلك بكلبٍ لي آخرَ فلم يَقْلُقْ إلاَّ قلقاً يسيراً ، فلم يلبث
أن رَجَعَ الطبّاخُ فصنَّعَ بالسِّكِّينِ مثلَ صنيعي ، فقلِقَ حتَّى رَامَ فتحَ الباب !!
٤٣ قال فقلت : والله لئنْ كان عرفَ الوقتَ بالرَّصْدِ^(٧) فتحرَّكَ له ، فلما لم
يشمَّ ريحَ اللحم عرفَ أنه ليس بشيء ، ثمَّ لما سمعَ صوتَ السِّكِّينِ

والوقتُ بَعْدُ لم يَذْهَبْ ، وَقَدْ جِئْتُ بِاللَّحْمِ [فَشَمَّ رِيحَ اللَّحْمِ] من المطبخ^(١)
وهو في البيت ، أو عرف فَصْل^(٢) ما بين إحدادي السَّكِينِ وإحدادي الطَّبَاحِ ،
إِنَّ هَذَا أَيْضاً لَعَجَبٌ .
وَإِنَّ اللَّحْمَ لَيَكُونُ بَيْنِي وَبَيْنَهُ الذَّرَاعَانِ وَالثَّلَاثُ الْأَذْرَعُ ، فَمَا أَجْدُ
رِيحَهُ إِلَّا بَعْدَ أَنْ أُذْنِيَهُ مِنْ أَنْفِي . وَكُلُّ ذَلِكَ عَجَبٌ .

2/ تحليل معاناة الجاحظ:

تعود معاناة الجاحظ إلى أبحاث قام بها الدكتور الأخصائي فاروق الشعبوني فاستخلص:7

المعاناة الأولى:

تعود كلب المالك الحصول على وجبة من اللحم في كل صباح وهذا ما يُحدّد نوعية المثير الطبيعي.

المعاناة الثانية:

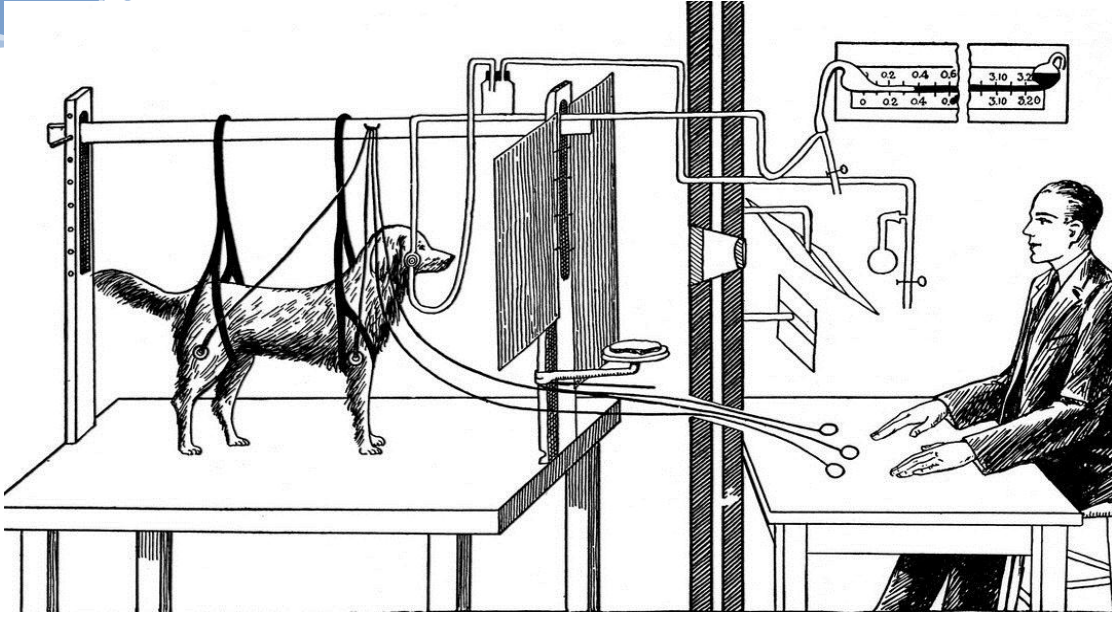
يأتي الكلبان للحصول على قوت يومهما (الوظيفة) كلّما سمعا إحدادي السَّكِينِ من شخص معيّن وهو الطَّبَاحِ المالك وهذا الصَّوت يكون المثير الشرطي.

المعاناة الثالثة:

حبس الكلبين في بيت وفي كل مرة كل كلب منفرد لحاله وفي معاناة لحالها، موقف يدلّ على خطة الجاحظ حتى يُبعد تدخل مثير آخر على خطّ التجربة، وكذلك ليتأكّد من أن قلقل الكلب مرتبط بصوت إحدادي السَّكِينِ وهذا القلق يمثّل المنعكس الشرطي.
"فالجاحظ" هنا قد أشار إلى مفهوم الانفعالات (Emotions) ومفهوم الدوافع (Motives) والانتباه (Attention) والغريزة (Instinct) والعادة (Habit) وكذلك مفهوم التعلم (Learning)، وذلك على الرغم من عدم الدقّة في استخدام بعض هذه المفاهيم في سياق الحديث عن "الحيوان" "الكلب" 8

3/ نظرية "الفعل المنعكس الشرطي" لإيفان بافلوف:

يرتبط الاكتشاف التاريخي لنظرية الفعل المنعكس الشرطي Condition Réflexe باسم العالم السوفيتي الشهير "إيفان بيتروفيتش بافلوف" (1849م-1936م) رائد الأبحاث العلمية حول فيزيولوجيا النشاطات العصبية الحركية 9.
تجسّدت فكرة بافلوف في اكتشافاته الخاصّة بالأفعال المنعكسة الشرطية، وقد بدأت قصّة الكشف عنده عندما أجرى أبحاثه الخاصّة بالإفرازات اللَّعَابِيَّة عند الكلب، حيث لاحظ أنّ لعب الكلب بدأ بالسيلان قبل وصول الطعام (قطعة اللحم) إلى فمه وأنّ لعب الكلب يسيل لمجرّد رؤيته من يقدّم له الطعام أو لدى سماع خطواته، ومع أنّ هذه الملاحظة عادية وبسيطة إلا أن بافلوف وجد فيها منطلقه للبحث في وظيفة الدّماغ 10



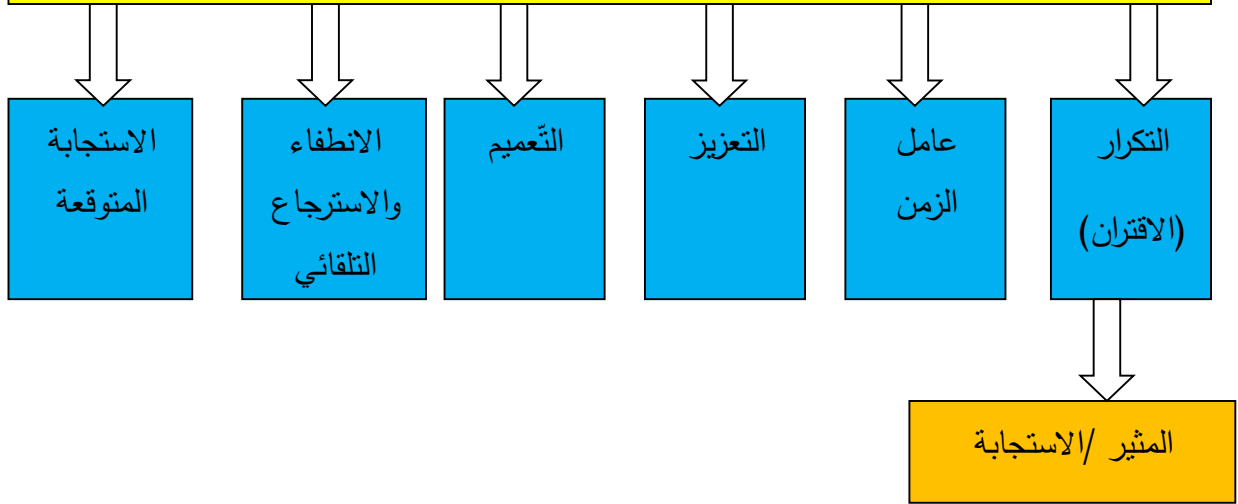
صورة تقريبية لتجربة المنعكس الشرطي عند بافلوف¹

4/ قوانين المنعكس الشرطي:

من قوانين هذه النظرية: 11

- 1- الكف: إضعاف ومحو الاستجابة الشرطية بالتدريج من خلال تقديم المثير الشرطي وحده.
إذا كان ظهور المثير الشرطي لفترة من الزمن دون تعزيز بالمثير الطبيعي فإنَّ الفعل المنعكس الشرطي يضعف ويضمحل تدريجياً وفي النهاية ينطفئ أي لا تظهر الاستجابة الشرطية.
فإذا تكرر قرع الجرس دون تقديم الطعام فإنَّ كمية اللعاب تأخذ بالنقصان شيئاً فشيئاً حتى يتوقف تماماً.
- 2- التعميم: إذا تكونت استجابة شرطية لمثير معين فإنَّ المثيرات المشابهة لهذا المثير يمكن أن تستدعي نفس الاستجابة.
- 3- الانطفاء: التوقف عن الاستجابات للمثيرات التي لم تغدَّ قادرة على إعطاء التعزيز.
- 4- الاسترجاع التلقائي: تقديم المثير الشرطي الذي تمَّ إشرطه في مواقف سابقة، إذ بعد فترة استراحة تعود الاستجابة الشرطية.
- 5- التعزيز: يحدث التعلم الشرطي عند توفّر شرط التعزيز ويقصدُ به تتابع الموقف على النحو التالي:
مثير شرطي فمثير طبيعي فاستجابة على فترات زمنية 12

القواعد التي فسّر بها "بافلوف" التعلّم



مقارنة بين الجاحظ وبافلوف:

يلخص هذا الجدول أوجه التشابه والاختلاف بين الجاحظ وبافلوف :

أوجه التشابه	أوجه الاختلاف	بافلوف
- كلاهما اختار "الكلب" كحيوان للملاحظة والدراسة	الجاحظ	بافلوف
- كلاهما اعتمد على حاسّة "القلق النفسي" كاستجابة طبيعية	اعتمد على إحداثي السكين	اعتمد على الجرس
- كلاهما اعتمد على حاسّة السمع عند الكلب	عمله كان عبارة عن تجربة قصية في "كتاب الحيوان"، ج: 02	عمله كان مخبرياً في مخبر مجهز بأحدث الآلات والوسائل
- كلاهما اعتمد على الطعام كمنبه	الانتباه الغريزي	المنعكس الشرطي
- كلاهما لاحظ سيّان اللّعب عند الكلب وتوقفه		
- كلاهما اعتمد على الزمن		

فتجارب الجاحظ على الكلب تؤكد انتباهه ومشاركته بلوغ بعض النظريات الحديثة، فظاهرة الانتباه الغريزي في الكلب لا تختلف كثيراً في جوهرها عن نظرية الانعكاس الشرطي لبافلوف، فقد استطاع أن يثبت بعض السلوك الحيواني الذي ينتزل حديثاً ضمن ما يُعرف بعلم النفس السلوكي 13.

5/ المدرسة السلوكية الأمريكية:

إن النظر في اللغة وفي دراستها على أساسا من "المذهب السلوكي" في علم النفس ظهر وازدهر في الولايات المتحدة الأمريكية بوجه خاص، وخير ممثل لهذا الاتجاه في الدراسات اللغوية هو بلومفيلد 14 ، والمثال المشهور الذي أورده بلومفيلد هو المثال المعروف بـ "جاك" و "جيل" و "التفاحة"، يقول: "نفترض أن "جاك" و "جيل" يسيران في طريق هذه الأحداث ندعوها "استجابة" السامع والأحداث التي تهم "جيل" كذلك أنها تأخذ التفاحة في قبضة يدها وتأكلها" 15

لقد قامت بحركات قليلة في حلّقها وفمها وأنتجت ضجة قليلة هي "الكلام"، فأخذ "جاك" يقوم برؤد الأفعال... وهكذا حصلت جيل آخر الأمر على التفاحة "إن اللغة تُمكنُ شخصاً من أن يُحدث ردّ فعلٍ عند ما يتوقّر لدى شخص آخر" المثير 16

من إيجابيات هذا المنهج الذي طبّقهُ "بلومفيلد" على اللغة أنه أدخل في اعتباره بعض العناصر غير اللغوية المتصلة بالكلام، واعتبارها عنصراً لازماً لإدراك معنى الكلام 17

ولكن هذا المنهج ينظر إلى المعنى كأنما هو مثيرات واستجابات آلية، إذ لا يمكن تجريد الكلام من العوامل الإنسانية 18

فمن هذا المنطق يرى بلومفيلد أنّ اللغة مجرد عادة بشرية كلامية من خلال تكرار الفعل نفسه من مثير واستجابة فيزيولوجية.

فقد ارتبطت هذه النظرية الإجرائية بفهم السلوك اللغوي المرتبط بالتغيّرات في النظام العصبي 19، وهي بذلك تستبعد المعنى عن الدراسات اللغوية 20.

ومما لاشكّ فيه أن هناك مبالغة كبيرة من قبل "بلومفيلد" في تركيزه على الجانب الآلي وتشبيهه لسلوك البشري بالسلوك الحيواني (كالقطط، والقردة...)، فالإنسان يتميز عن غيره من الحيوانات بالعقل الذي يعدّ ملكة مبدعة خلاقة لا توجد في غير جنس البشر 21.

"بلومفيلد" يعتبر اللغة سلوكاً فيزيولوجياً، يتسبب في حدوثه مثير معين، وعلى الرغم من أنّنا نستطيع مبدئياً أن نتنبأ إذا كان مثير معين يُمكن أن يدفع شخصاً ما إلى أن يتكلم، أو حتى إلى ما سيقوله بالضبط 22.

وانطلاقاً من هذا المبدأ السلوكي فإن "بلومفيلد" يفسّر كافة العادات اللغوية، حيث يعتبر اللغة إنتاجاً آلياً، واستجابة كلامية ناتجة عن حافزٍ سلوكي 23.

وهذا ما أشار إليه كلٌّ من "الجاحظ" و "بافلوف" في آلية السلوك المنبعث من المنبه إلى الاستجابة.

جدول المقارنة بين "الجاحظ" و "بلومفيلد"

أوجه التشابه	أوجه الاختلاف
- اعتمادهما على ثنائية المثير والاستجابة	الجاحظ
- قاعدة التكرار الفعلي	بلومفيلد
- العادة السلوكية الآلية	أجريت التجربة على حيوان "الكلب" و "جيل"
- التغيرات الجسمية الفيزيولوجية	اعتماده على المنطق الأرسطي
- دراسة السلوك	اعتماده على المنطق البيهافوري (السلوكي)
- المفارقات الزمانية بين المثير والاستجابة	سلوك الحيوان عادة حيوانية غريزية
	سلوك الإنسان عادة لغوية كلامية

نستنتج من هذا الجدول نقاط التشابه بين رائد المدرسة السلوكية العربية "الجاحظ" في القرن 09م، ورائد المدرسة السلوكية الغربية "بلومفيلد" في القرن 20م، كما نوضح نقاط الاختلاف بين العالمين لمعرفة آليات السلوك بينهما لنصل إلى أن الجاحظ بملاحظاته وتجاربه واستنتاجاته استطاع أن يضع حجر الأساس لنظرية المنعكس الشرطي عند "بافلوف" وعلم النفس السلوكي عند "بلومفيلد".

خاتمة:

من خلال التطواف بمضامين البحث توصلنا إلى النتائج الآتية:

النتيجة (1) تجربة ثنائية المثير والاستجابة عند الجاحظ / بافلوف / بلومفيلد

أ- الجاحظ:

مثير طبيعي (قطعة اللحم) ← استجابة طبيعية (لعاب الكلب)

مثير شرطي (إحدادي السكين) ← استجابة طبيعية (حاسة السمع)

ب- عند بافلوف:

مثير طبيعي (قطعة اللحم) ← استجابة طبيعية (لعاب الكلب)

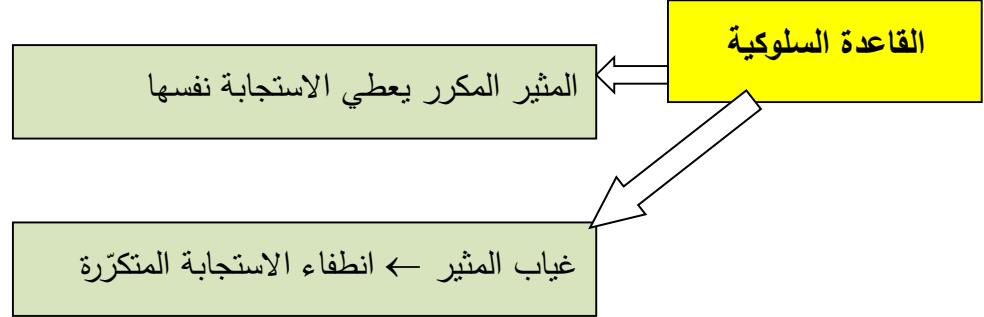
مثير شرطي (صوت الجرس) ← استجابة طبيعية (حاسة السمع)

ج- عند بلومفيلد:

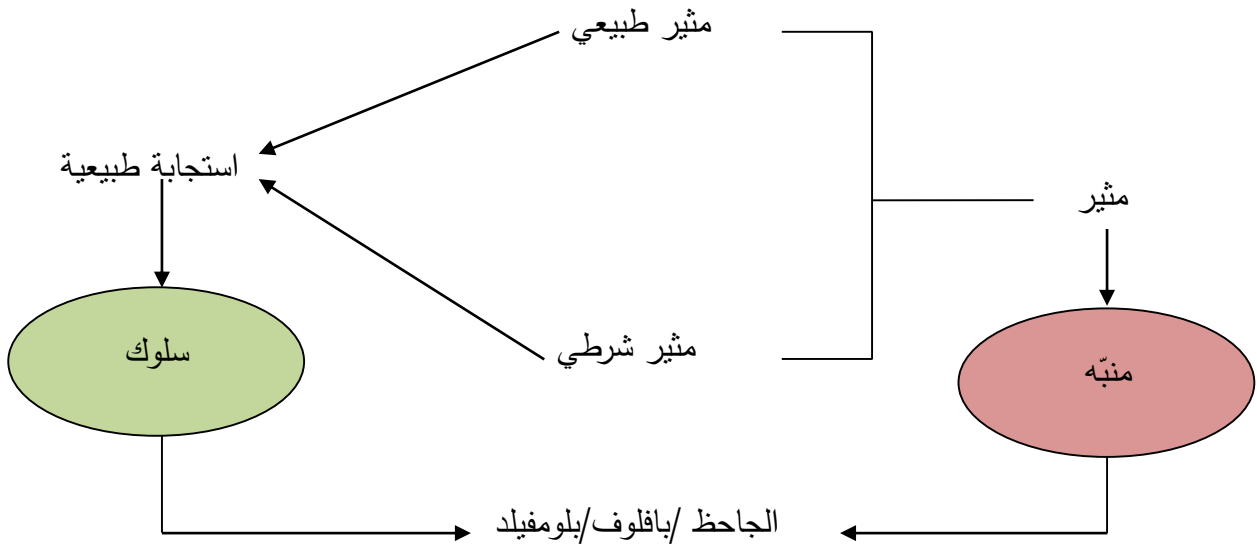
مثير طبيعي (التفاحة) ← استجابة طبيعية (حركة الحلق والفم)

مثير شرطي (النظر إلى جاك) ← استجابة طبيعية (اللغة/ الحدث الكلامي)

النتيجة (2)



النتيجة (3)



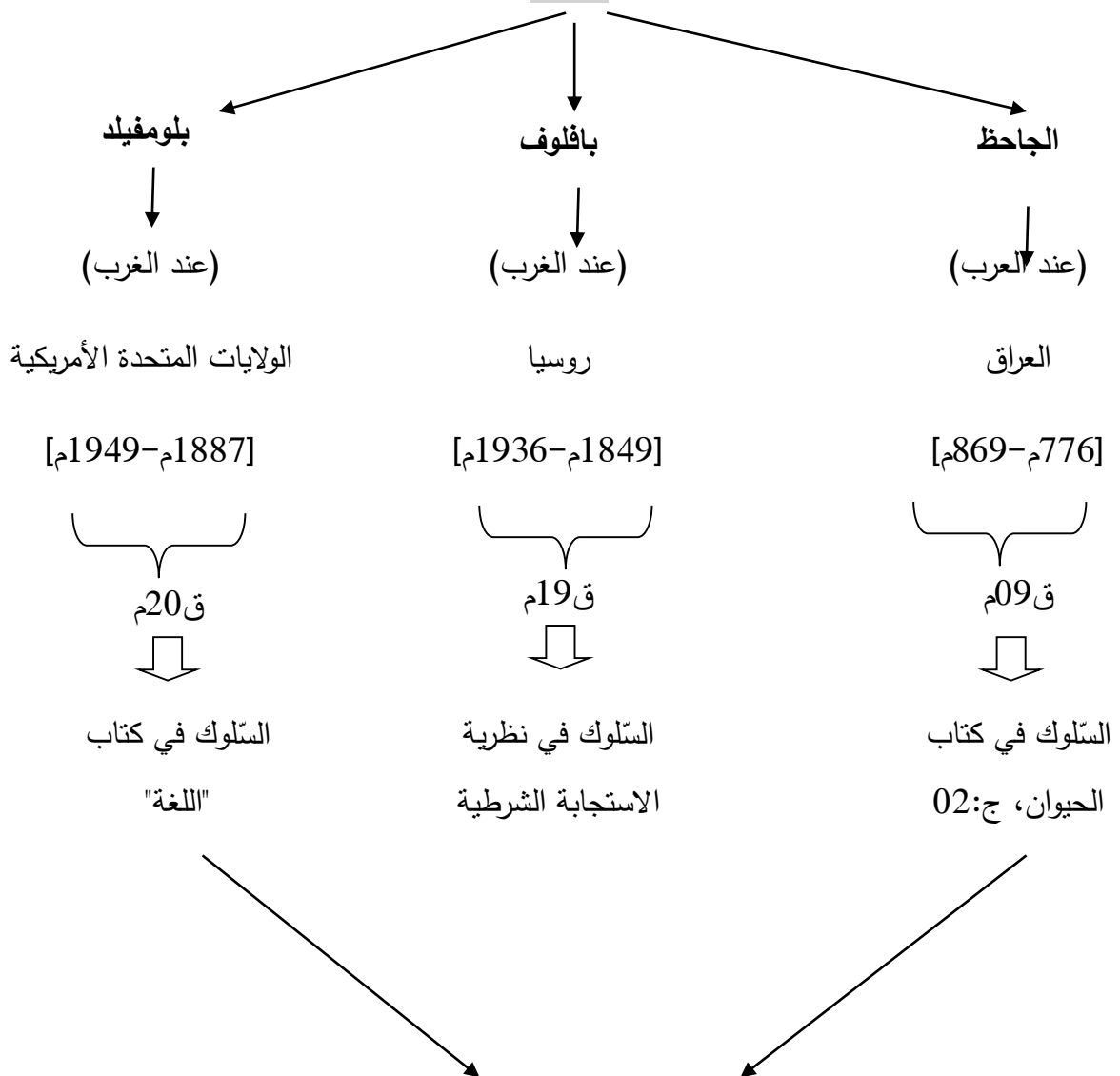
النتيجة (4)

السلوك اللغوي ← المثير (حركات فيزيولوجية)

النتيجة (5)

الاستجابة (حدث لغوي كلامي)

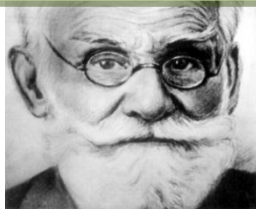
السُّلُوك



الإنسان حيوان ناطق



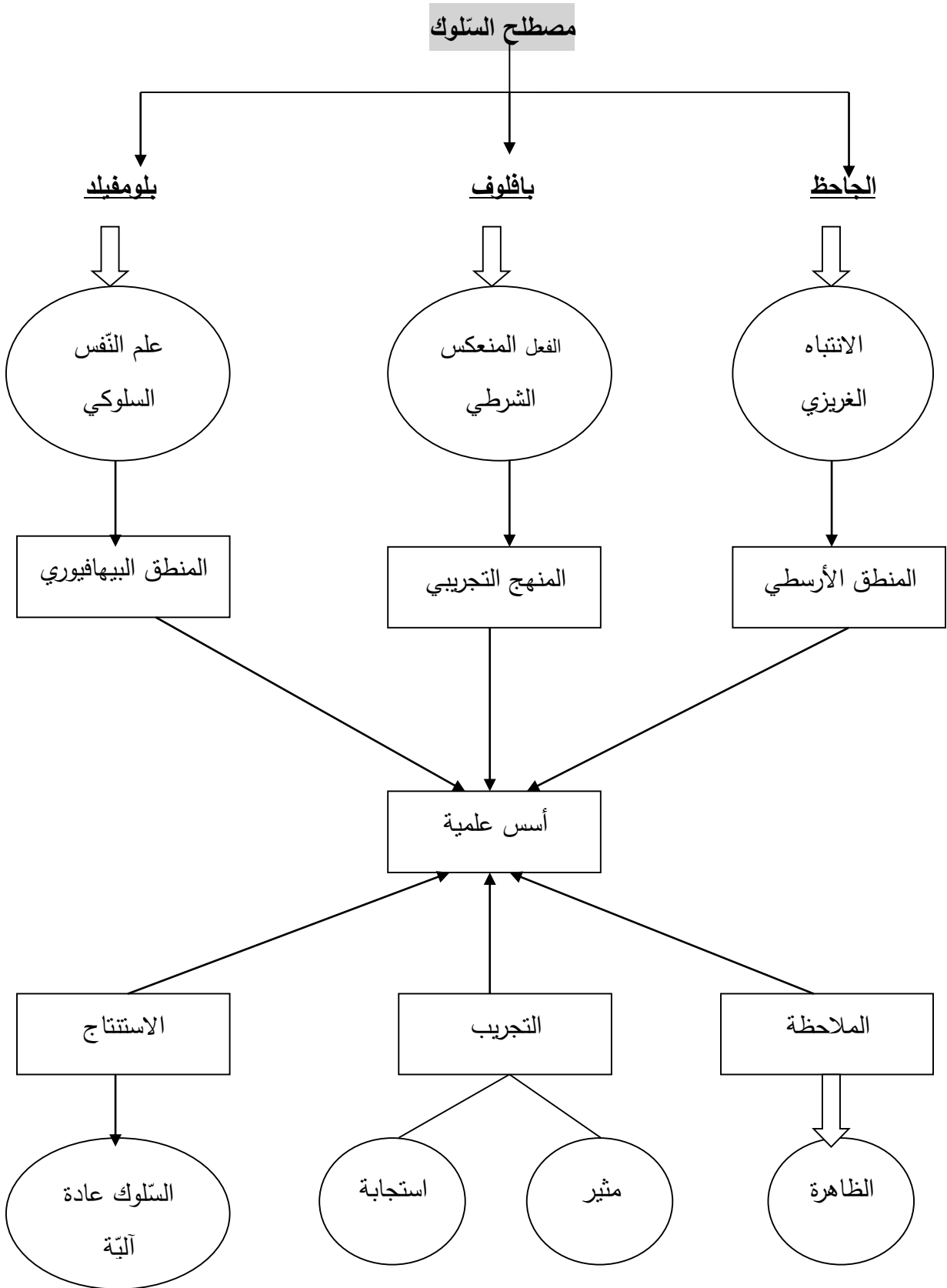
ليونارد بلوفيلد



إيفان بافلوف



الجاحظ



الجَاحِظ رائد المدرسة النفسية السلوكية اللغوية الأمريكية

قائمة الهوامش والإحالات:

1. ينظر: السلوك التنظيمي: مفاهيم وأسس الفرد والجماعة في التنظيم، كامل محمد المغربي، دار الفكر، الأردن، ط: 02، 1994، ص: 23.
2. ينظر: السخرية في أدب الجاحظ، عبد الحليم محمد حسين، الدار الجماهيرية، مصراتة، ليبيا، د ط، 1988، ص: 31
3. ينظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، دار الفكر، ج 16، ص: 75
4. ينظر: الجاحظ في كتاباته، محمد شاكر عالم، مجلة أقلام الهند، الهند، العدد 03، ديسمبر 2016، ص: 01 وما بعدها
5. الانتباه الغريزي في الكلب: المصطلح الذي استعمله الجاحظ في كتاب "الحيوان"، تح: عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، مصر، ط: 1965، 02، ج: 03، ص: 120.
6. ينظر: المصدر نفسه، ص: 120-121.
7. ينظر: حتى نعرف من هو الجاحظ، فاروق الشعبوني، على الرابط: faroukchaabouni.blogspot.com يوم 2018/11/22 في الساعة 21:38 سا
8. ينظر: علم النفس في التراث الإسلامي، محمد عثمان نجاتي وعبد الحليم محمود السيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1996، ص: 101-102.
9. ينظر: نظرية إيفان بافلوف (الفعل المنعكس الشرطي)، عباس نوري خيضر الفتلاوي، جامعة بابل، كلية الفنون الجميلة، العراق، 2011، ص: 01.
10. المرجع نفسه، والصفحة.
11. أخذت الصورة التقريبية من شبكة قوقل -الصور- بتاريخ: 2018/12/02، في الساعة: 11:47 سا
12. ينظر: نظريات التعلم، نظرية الاشتراط الكلاسيكي إيفان بافلوف، جيهان علي محروس، جامعة سطاتم بن عبد العزيز، كلية التربية، قسم التربية الخاصة، ص: 10-11.
13. نظريات التعلم وعلاقتها بالمنهج الدراسي، وجود المطيري، مياز الصباغ، منيرة الروبيعة، على الرابط: <https://www.emaze.com/@AFLFLQZW>
14. بتاريخ: 2018/11/23 في الساعة 11:07 سا
15. ينظر: الحضارة العربية والعلم التجريبي، الجاحظ نموذجاً، حسام حداد، بوابة الحضارات، الأهرام للفنون والآداب والتراث، مصر، Habarat.ahram.org.eg
16. علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، محمود السعمران، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، ص: 288.
17. ينظر: المرجع نفسه، ص: 289-290.

19. المرجع نفسه، ص: 291.

20. علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، حمدي بخيت عمران، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص: 120.

21. ينظر: المرجع نفسه، ص: 120.

22. ينظر: المعارف اللسانية في التعليم، فاطمة الزهراء صادق، مجلة عود الند، بريطانيا، العدد 110، على الرابط www.oudnad.net:

23. ينظر: مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، منشورات كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط2، 2013، ص: 228.

24. ينظر: اللسانيات : النشأة والتطور، أحمد مومن، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، دط، 2005، ص: 194.

25. ينظر: المرجع نفسه، ص: 195.

26. ينظر: محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، شفيقة العلوي، دار أبحاث للترجمة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 01، 2004، ص: 34.

قائمة المصادر والمراجع :

- الجاحظ في كتاباته، محمد شاكر عالم، مجلة أقلام الهند، الهند، العدد 03، ديسمبر 2016.

- السخرية في أدب الجاحظ، عبد الحليم محمد حسين، الدار الجماهيرية، مصراتة، ليبيا، د ط، 1988.

- السلوك التنظيمي: مفاهيم وأسس الفرد والجماعة في التنظيم، كامل محمد المغربي، دار الفكر، الأردن، ط: 02، 1994.

- الانتباه الغريزي في الكلب: المصطلح الذي استعمله الجاحظ في كتاب "الحيوان"، تح: عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، مصر، ط: 1965، 02، ج: 03.

- الحضارة العربية والعلم التجريبي، الجاحظ نموذجاً، حسام حداد، بوابة الحضارات، الأهرام للفنون والآداب والتراث، مصر.

- علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، دت.

- علم النفس في التراث الإسلامي، محمد عثمان نجاتي وعبد الحليم محمود السيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996.

- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، دار الفكر.

-نظريات التعلّم، نظرية الاشتراط الكلاسيكي إيفان بافلوف، جيهان علي محروس، جامعة سطاتم بن عبد العزيز، كلية التربية، قسم التربية الخاصة.

-نظرية إيفان بافلوف(الفعل المنعكس الشرطي)، عباس نوري خيضر الفتلاوي، جامعة بابل، كلية الفنون الجميلة، العراق، 2011،

المواقع الإلكترونية :

<https://wwwemaze.com/@AFLFLQZW>

faroukchaabouni.blogspot.com

The linguistic crisis and the impact on Algerian cultural identity

د. حريزي فايزة، المركز الجامعي تيبازة-الجزائر

أ. خلاف دريس، جامعة الجزائر 02-الجزائر

ملخص:

تمثل اللغة العربية إحدى اللغات الرسمية الست المعتمدة من قبل الأمم المتحدة وهي لها تأثير كبير على عدد من اللغات مثل الفارسية والتركية وعدد من اللغات الإفريقية ولغة أهمية كبيرة في تواصل الاجتماعي بين الأفراد واللغة ظاهرة اجتماعية متنوعة ومتغيرة من وسط إلى آخر، فلكل مجتمع لغته الخاصة به من مستويات وأصوات إلا المجتمع الجزائري يعد مجتمع متعدد اللغة، فهو خليط ومزيج لغوي يتنوع وفق المناطق والمستوى التعليمي والجنس والعمر وهي ما يعرف باللهجات ولكن الأزمة الحقيقية ليست باللهجات فقط بل هناك أزمة أخرى وهي الأخطر والتي تهدد الكيان الفردي والاجتماعي وهي صراعها مع الفرنسية التي تنافسها في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والإدارية وغيرها وكيفت على أساس التواصل الاجتماعي فأصبحت اللغة العربية تعيش أزمة حقيقية وخاصة باعتبارها مثلة للهوية الوطنية. وبالتالي الإشكالية التي يمكن الإجابة عليها من خلال هذا البحث فيما تتمثل الأزمة اللغوية في المجتمع الجزائري؟ وكيف أثرت على الهوية الوطنية؟

الكلمات المفتاحية: الأزمة؛ اللغوية؛ المجتمع؛ الهوية.

Abstract:

Arabic is one of the six official languages adopted by the United Nations and has a great influence on a number of languages such as Persian and Turkish and a number of African languages. Language is of great importance in the social communication between individuals and the language is a social phenomenon that varies from one center to another. Each society has its own language. Of the levels and voices of Algerian society is a multi-language society, it is a mix and linguistic mix varies according to regions, educational level, sex and age, which is known as dialects but the real crisis is not dialects and only there is another crisis which is the most dangerous and threatening the individual and social entity conflict with the French, which compete in

various social, economic, educational, administrative and other fields and adapted on the basis of social networking became the Arabic language to live a real crisis, especially as a representative of national identity. Obaltala problem that can be answered by this research as is the linguistic crisis in Algerian society? How did it affect national identity?

Keywords: crisis, linguistic, community, identity.

مقدمة:

تعتبر اللغة العربية في الجزائر الممثل الرسمي للهوية، والمحافظة عليها هي محافظة على خصوصية المجتمع الجزائري مثل بقية المجتمعات وبالتالي فاللغة العربية سواء قبل الاستقلال أو بعده لم تحض باستخدام لتكون لغة المجتمع الحقيقية وباعتبارها ظاهرة اجتماعية فإنها وما لا شك فيه من العناصر المهمة الممثلة لوحدة المجتمع وتماسكه واللغة رمز للهوية الوطنية.

عناصر البحث:

*تعريف اللغة العربية وأهميتها وخصائصها.

*اللهجة وعلاقتها بالفصحى.

* الهوية وعناصرها.

*الأزمة اللغوية في المجتمع الجزائري وأثرها على الهوية:

-ثنائية اللغوية (العربية، الفرنسية) وأثر ذلك على الهوية.

- ثنائية اللغوية (العربية، اللهجات) وأثر ذلك على الهوية.

*تعريف اللغة العربية وأهميتها وخصائصها:

1-تعريف اللغة العربية:

لغة: وكلمة اللغة في العربية ترجع إلى جذر اللغو أو لغا⁽¹⁾، وهو يدور حول معاني الرمي والطرح والإلقاء وهي معاني ظلت مقترنة بهذا الجذر في تعريف المادة وحملت معاني الرمي وما يتصل بها انطلاقا لها من عدم أهمية بالشيء كونه منبوذا وذلك أنّ ما يلغي أو يرمي أو يطرح يكون ذل⁽²⁾، ويؤكد على هذا المعنى الزبيدي في تاجه ويقول اللغو هو الطرح، والكلام لكثرة الحاجة إليه يرمى به⁽³⁾.

ويؤيد هذا صاحب لسان عرب أنّ كلمة لغة: من اللغو واللغا: السقط وما لا يعتد به من كلام وغيره ولا يحصل على فائدة ولا نفع وكل ما أسقط⁽⁴⁾.

اصطلاحاً: وأصل في تعريف اللغة: "هي وظيفة التعبير عما يريده المجتمع وهذا التحديد في أصلها ووظيفتها واجتماعياتها وجعلها تتميز بثلاث خصائص: أولاً تمثيلها في نظم يشترك في إتباعها المجتمع ويتخذها أفرادها أساساً لتنظيم حياتهم الجماعية وتنسيق العلاقات التي تربط بينهم وثانياً أنها نتاج العقل الجماعي وأما ثالثاً لا يمكن للفرد أن يخرج عنها أو عن نظامها وإلا واجه عقاب المجتمع وازدراءه"⁽⁵⁾.

وبالتالي الخصوصية الأساسية للغة هي اتفاق الجماعي أو ما يعرف بالتواضع والذي هو الطبع مترسخ في المجتمع وبالتالي أعطيت للغة وظيفة تواصل الاجتماعي وهي سمة والخصوصية الحقيقية التي تميز المجتمع عن الآخر.

وهناك من يرى أنّ اللغة "كائن حي يعيش مع الإنسان ويخضع لمختلف مظاهر التطور التي يمر بها الإنسان في بيئته، فأى تغيير وتطور يطرأ على حياة الكائن البشري، يجب أن ينعكس على لغته التي لا تنفصل عنه لحظة من زمان"⁽⁶⁾.

وبالتالي اللغة لصيقة بحياة الإنسان وهي تنمو وتتأثر وتؤثر في حياة الفرد وفق متغيرات الزمن التي يمر بها ذلك الكائن الحي.

2- أهمية اللغة العربية: والعربية هي اللغة السامية الوحيدة التي قُدر لها أن تحافظ على كيانها وأن تصبح عالمية. وما كان ليتحقق لها ذلك لولا نزول القرآن الكريم بها، إذ لا يمكن فهم ذلك الكتاب المبين الفهم الصحيح والدقيق وتذوق إعجازه اللغويّ إلا بقراءته بلغته العربية. كما أن الثراث الغني من العلوم الإسلامية مكتوب بتلك اللغة. ومن هنا كان تعلم العربية مَطْمَحًا لكلّ المسلمين الذين يبلغ عددهم نحو مليار مُسلم في شتى أنحاء العالم. ويمكن القول إنّ أكثر من نصف سكان إفريقيا يتعاملون بالعربية.

تعتبر اللغة العربية همزة وصل بين ملايين من الشعوب المتزامية على مساحات شاسعة من عالمنا في العصر الحديث فهي حاملة لثقافتهم وكذلك هي لغة القرآن الكريم فهي وسيلة ترابط واتحاد وهي إحدى اللغات السامية التي تمد بأصالة العروبة إذ يقول مصطفى صادق الرافعي "لم يبق من أمهات اللغات السامية إلا ثلاث العربية والعبرانية والسريانية"⁽⁷⁾ واهتم بها الباحثين وخاصة الفصحى منها "والتي هي المستخدمة في تدوين الشعر والنثر والإنتاج الفكري والعلمي، وهي تخضع لقوانين تضبطها وتحكم عباراتها وهي تتوخى الإيضاح والأصالة"⁽⁸⁾.

وهي آية في تعبير عن الأفكار وهذا تكرسه الخصائص المتميزة التي تتمتع بها دون غيرها من اللغات فهي غنية ومعبرة ولغة العلم والحضارة وهذا يثبت التاريخ فاللغة العربية سجلت عالميتها في القرن الثالث هجري في عصر الحضارة العربية الإسلامية.

ولذلك فهي ليست قاصرة مثل ما يدعي بعض المحدثين فهي مستوعبة وأهميتها تظهر من خلال شهادة الكثير من الباحثين والهيئات العالمية، فقررت الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1973 بأن "يتم إدخال اللغة العربية ضمن اللغات الرسمية" (9).

وكذلك يقول رافائيل عن اللغة "أنني أشهد من خبرتي الذاتية، أنه ليس أثن من بين اللغات التي أعرفها لغة تقرب من العربية سواء في طاقتها البيانية أو في قدرتها على أن تحترق مستويات الفهم والإدراك، وأن تنفذ بشكل مباشر إلى مشاعر والأحاسيس تاركة أعمق الأثر فيها، وفي هذا الصدد فليس للعربية أن تقارن إلا بالموسيقى" (10).

ويرى المستشرق فرجسون في إحدى مقالاته عن اللغة العربية بأن "اللغة العربية سواء بالنسبة للناطقين بها أو إلى مدى تأثيرها تعتبر إلى حد بعيد أعظم اللغات السامية جمعاء، كما ينبغي أن ينظر إليها كإحدى اللغات العظمى في عالم اليوم" (11).

3- خصائص العامة للغة العربية: تتميز اللغة العربية بجملة من خصائص أهمها:

أولاً: اتساع والتجدد والثراء اللغوي، فقد بلغ عدد جذور العربية كما ورد في لسان العرب حوالي 80 ألف جذر لغوي المستخدم منها فقط أحد عشر ألف من الجذور اللغوية، فاللغة العربية لديها مخزون هائل من الجذور اللغوية يجعلها قادرة على توليد كم هائل من الألفاظ واستيعاب كل ألوان الفكر الحديث وكل جديد.

ثانياً: تمتاز اللغة العربية في مجموع أصوات حروفها بسعة تدرجها الصوتي حيث تدرج وتنوع في مخارجها ما بين الشفتين من جهة وأقصى الحلق من جهة أخرى، وهذا بدوره يخلق نوعاً من توازن والانسجام بين أصوات المفردة الواحدة فالعرب كانت تستبعد أن تنطق الألفاظ التي تتألف حروفها وفي ذلك يقول الجاحظ "إنّ الجيم لا تقارن الظاء ولا القاف ولا الطاء ولا العين بتقديم والتأخير والزاي لا يقارن بالطاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم والتأخير لذلك نجد أنّ كثيراً من الألفاظ ترك استعماله لتقارب حروفه مثل قط وظث، قحج، وهذا يتعلق بالخصائص الصوتية للغة العربية بحيث بقيت الأصوات على مر العصور" (12)، فقد حافظت أصوات اللغة العربية في الفصحى على صفاتها ومخارجها وبقيت على وضوحها والقرآن الكريم شاهد على ذلك.

ثالثاً: الألفاظ في اللغة العربية لا تبدأ بساكن وقد حاولت اللغة العربية التغلب على هذه الظاهرة اللغوية بالإتيان بالهمزة الوصل لتحمل الحركة إذ الحرف الأول ساكن إلا أنه لا يجتمع ساكنين في لفظة واحدة ولا بين كلمتين متجاورتين كغيرها من اللغات الأخرى وهذا كله من باب الميل إلى التخفيف.

رابعاً: ظاهرة الإعراب، إنّ الإعراب بالحركات الأصلية لا توجد إلا في اللغة العربية وهي ظاهرة توفر للغة طاقة هائلة من المرونة في التراكيب المؤثرة في المعنى، فظاهرة الإعراب تعمل على إبانة المعاني بالألفاظ (13).

* اللهجة وعلاقتها بالفصحى:

1-تعريف اللهجة: لم يفرق اللغويون والنحاة القدماء بالمعنى بين اللغة واللهجة وفق المعنى التي تأخذها اليوم ولذلك أطلقوا عليها اسم اللغة دليل على ذلك كان يقال: لغة تميم، ولغة طيء...، وهم يقصدون بذلك اللهجة لكن العرب كانوا أميين، فبقيت اللغة متعلقة بألسنتهم.

لغة: جاء في لسان العرب في مادة (ل ه ج) لهج بالأمر لهجا ولهج ولهج كلاهما أ ف ع ل به ويقال فلان ملهج بهذا الأمر أي مولع به واللهج بالشيء الولوع به⁽¹⁴⁾.

اصطلاحاً: يعرفها إبراهيم أنيس "هي مجموعة الصفات اللغوية، تنتمي إلى بيئة خاصة ويشترك في هذه الصفات أفرادها، وبيئة اللهجية هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات، لكل منها خصائصها ولكنها تشترك جميعاً في مجموعة الظواهر اللغوية التي تشير إلى اتصال أفراد هذه البيئة ببعضهم ببعض وفهم ما قد يدور بينهم من حديث وفهمها يتوقف على قدر الرابطة التي تربط بين هذه اللهجات"⁽¹⁵⁾.

مما يشير إليه هذا التعريف أنّ اللهجات التي تنتمي للغة الواحدة ليست في معزل عن ظاهرة تأثير والتأثر فيما بينها لانتمائها إلى بيئة أوسع من بيئتها يفرض هذا، وهذا يعني الصفات الصوتية لا تمس بالمعنى وهي تخص بيئة جغرافية معينة.

2-علاقة اللهجة بالفصحى:

وهناك علاقة وطيد بينها وبين اللغة الفصحى مثل ما توجد فروق بينها بحيث "العلاقة بين اللغة واللهجة هي علاقة العام بالخاص، فاللغة تشتمل على عدة لهجات كلامية لكل منها ما يميزها وجميع اللهجات تشترك في مجموعة من الصفات اللغوية والعادات الكلامية تؤلف لغة مستقلة عن غيرها من اللغات والمحدثون من علماء اللغات يسمون الصفات التي تتميز بها لغة بالعادات الكلامية، لأنها ليست إلا مجرد عادات نشأ عليها أبناء هذه اللغة وتأثروا بها جيل بعد جيل، حتى أصبحت طابعا لهم يميزهم عن غيرهم من المتكلمين بلغات أخرى، وتلك العادات الكلامية هي عادات مكتسبة لا أثر للوراثة فيها"⁽¹⁶⁾.

بحيث اللهجة مجالها بيئة جغرافية معينة ولها علاقة باللغة من باب علاقة الفرع بالأصل فهي منحدره ومتدرجة منها.

ويمكن القول إنها طريقة معينة في الاستعمال اللغوي توجد في بيئة خاصة من بيئات اللغة ويعرفها بعضهم بأنها العادات الكلامية لمجموعة قليلة من مجموعة أكبر من الناس تتكلم لغة واحدة.

وهذه الطريقة أو العادة تكون صوتية في غالب الأحيان، ومن ذلك في لهجات العرب القديمة: العننة وهي قلب الهمزة مبدوء بها عينا، وهذه الصفة معروفة عند قيس وقيم يقولون في أنك عنك وفي أذن عدن، على حين أن بقية العرب ينطقون الهمزة دون تغيير في أوائل الكلمات.

كذلك الكشكشة، وهي في ربيعة ومضر يجعلون بعد كاف الخطاب في المؤنث شيئا، فيقولون: رأيتش وبش وعليش فمنهم من يثبتها حالة الوقف فقط، وهو الأشهر، ومنهم من يثبتها في الوصل أيضا ومنهم من يجعلها مكان الكاف ويكسرهما في الوصل ويسكنهما في الوقف فيقول: منش وعليش، وغيرهم من العرب يبقى الكاف دون تغيير.

***الهوية وعناصرها:**

1-تعريف الهوية:

لغة: مصدر مركب من ضمير الغائب "هو" المعرفة بأداة التعريف "ال" ولاحقة الممثلة في الياء المشددة وعلامة التأنيث وهي تأتي بمعنى ذات الشيء وعند الفارابي هوية الشيء عينه وشخصه وخصوصية وجوده المتفردة الذي لا يقع فيه إشراك⁽¹⁷⁾.

اصطلاحا: "فرضت كلمة الهوية نفسها في الفكر الفلسفي والاجتماعي عموما من خلال الإرث الأرسطي الذي حددها بمعنى الوجود على المستوى الأول وفي المستوى الثاني تدل على ما به يكون الشيء هو نفسه أما الفارابي فذكر أن هوية الشيء عينه وشخصه وخصوصيته المنفردة له أي لا يقع فيه إشراك" (18).

أما مفهوم الهوية فنجدته متعلق بمفهوم الثقافة في مجمل التعريفات التي تتناوله فهو مفهوم ثقافي تاريخي يتكون لدى الفرد من خلال الثقافة التي يحيا فيها فدور الثقافة بكل ما تحمله من معاني هو تكريس للهوية الثقافية من خلال عملية تمثل جانب العاطفي واجتماعي مع العملية اندماج التاريخية والثقافية ونفسية واقتصادية تستغرق زمنا طويلا مما يؤكد أهمية التاريخ في خلق الهوية الثقافية بصفته رحم الذي تنمو فيه وتترعرع لتشكل في مطاف هوية معينة نتيجة انتمائها لأمة معينة" (19).

ويقول منير الرزاز: "التراكم التاريخي ضروري لصنع الهوية الثقافية لأنها في النهاية هي مستوى الناضج الذي بلغته المجموعات البشرية نتيجة تفاعل قرون طويلة بين أفرادها وبين ظروف الطويلة والتاريخية التي مرت بها والتي نسجت فيما بينها روابط مادية وروحية مشتركة أهمها وأعلىها رابطة اللغة والدين" (20).

2-عناصر الهوية الجزائرية (محددات الهوية):

فالمجتمع الجزائري جزء لا يتجزأ من العالم العربي الإسلامي، وبالتالي الهوية الجزائرية بالمفهوم الحضاري تعني الانتماء إلى الأمة العربية الإسلامية بكل مكوناتها وهي واضحة من ناحية الاجتماعية وتحظى بالقبول النسبي من طرف جميع أفراد المجتمع وكذا مختلف الفاعلين السياسيين داخل المجتمع الجزائري بالإضافة إلى عوامل أخرى مادية أساسا مرتبطة بمستوى التقدم الاقتصادي والحضاري الذي يبلغه المجتمع في مراحله التاريخية غير أن هناك عدة عوامل تاريخية محلية وكونية ساهمت في بلورة ثوابت الهوية الجزائرية وتتمثل في ثلاث محددات:

***الدين**

وإذا قررنا من حيث المبدأ أنّ لكل مجتمع خصوصية ثقافية التي تشكل هوية ذاتية ويسعى للمحافظة عليها وصيانتها من الاندثار تحت وطأة وهيمنة الخصوصيات الثقافية للمجتمعات الأخرى فإنّ المجتمع الجزائري ثقافته قد تميّز عن باقي المجتمعات العربية الإسلامية بالخصوصية الثقافية تعني أنّها عناصر خاصة بمجموعة اجتماعية معينة.

فالمجتمع الجزائري يعيش داخل فسيفساء من التعدد الثقافي فهو مجتمع عربي إسلامي، أمازيغي ومتوسطي وإفريقي عالمي يجمع بين المغربين والفرنسيين: يجمع بين الشاوية والقبائلية والمزابية والتارقية رغم هذا التعدد الثقافي فإنّها تحيا داخل مجتمع واحد وموحد متضامن ومتماسك تحت لواء العروبة والإسلام والأصل الأمازيغي (22).

وهذا التعدد الثقافي في المجتمع الواحد من حيث اللهجات وعلى اختلافها من شمال البلاد إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها إضافة إلى تبني اللغة الفرنسية في استعمال الرسمي وبطريقة غير مباشرة رغم الوحدة والانطواء تحت لواء واحد لأنّ الهوية تعيش معاناة وفق معاناة عنصر فيها وعليه تظهر الهوية بمعناها الحقيقي وهي اللغة العربية التي تعيش معاناة وأزمة لغوية حقيقية في ظلال اللهجات المتبناة باختلاف المناطق واستعمال اللغة الفرنسية على حسابها في التواصل بين أبنائها.

فمصطلح الهوية في الجزائر بمعناه الحقيقي أصبحت تكتنفه نوع من ضبابية في ظل الأزمة اللغوية المعاشة في ظل العولمة التي أصبحت تكتسح العالم.

* الأزمة اللغوية في المجتمع الجزائري وأثرها على الهوية:

1- ثنائية اللغوية (العربية، الفرنسية) في الجزائر وأثر ذلك على الهوية:

لا يكاد يخلو مجتمع أو بلد أو عالم من استعمال لغتين في مجتمع واحد سواء لأسباب تاريخية نحو الاستعمار ومخلفاته الثقافية والاقتصادية أو لأسباب حضارية فرضها التقدم العلمي والتطور التكنولوجي كما أنّ الألفاظ تنتقل وتهاجر مما يؤدي لتداخلها ببعضها وتسربها للغات الأخرى مع مرور الزمن ولكن يفترض أن يكون للغة المنشأ والتربية والهوية النصيب الأوفر في فرض أنساقها وأساليبها وخصوصيتها على اللغة الثانية وفي الحقيقة اللغة يجيها الاستعمال والتفاعل المتبادل بينها وبين متكلميها ويميتها الإهمال والتنكر لها وهنا الأزمة الحقيقية التي من شأنها طمس هوية فرد من مجتمعه من باب نزع عنصر أساسي لحياته.

وهذا ينطبق على ما نراه في مجتمعنا اليوم منذ الاستقلال وحتى قبل الاستقلال وفق حقائق التاريخية ومنهم من تنكر للغة العربية باعتبارها اللغة الرسمية الممثلة للهوية الجزائرية في مقابل الفرنسية والتي تحظى بمكانة أفضل من اللغة العربية وفق حقيقة الاستعمال اليومي لها في مختلف المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والعلمية إلى جانب اللهجات التي تساعد على الشرح

والتوضيح والإفهام أما العربية باعتبارها اللغة القومية ومثلة للهوية الوطنية هي حبر على ورق لا أكثر والسؤال الذي يطرح هنا لماذا؟

لأنّ التعاملات الرسمية والخطابات من طرف ممثلي الشعب وتعامل في المؤسسات الوطنية بمختلف أنواعها يتم باللغة الفرنسية وحتى الوثائق الرسمية في المؤسسات الجزائرية حوالي 70 بالمائة منها يتم باللغة الفرنسية ومن هنا المجتمع الجزائري يعيش أزمة لغوية حقيقية في ظل الاستعمال الطاعني للغة الفرنسية واللهجات، في مقابل العربية وسبب هذا عزلها عن استعمالها في وطنها الطبيعي الذي يفترض أن تعيش فيه وبكل بساطة اللغة العربية في الجزائر، لم تسر وفق مسار الطبيعي للغات التي تنمو وتتطور بتفاعل مستمر بينها وبين مستعمليها من أفراد المجتمع اللغوي الذي عدت أدواته التواصلية ولغته الاستعمالية ومثلة لهويته القومية هذا ما سد أمامها باب للتقدم والتطور والرقى حتى أصبح يقال اللغة العربية عاجزة عن استيعاب علوم العصر من باب "اللغة العربية لغة سلفية جامدة تتراجع بدل التوجه إلى الأمام" (23).

ولغة فرنسية في نظرهم لغة حداثة وحضارة وتقدم وركي وهي من اللغات الحية في حين اللغة العربية هي " في عداد اللغات اللاتينية الميتة وعند هؤلاء يجب اتخاذ لغة تحل محل اللغة العربية وهي إحدى اللغات الحية كالفرنسية أو الانجليزية... الخ أو العامة ويعتقدون أنّ ما جرى على اللاتينية من القانون الطبيعي سيجري على عربية حتما" (24).

وهذا الاعتقاد الخاطئ الذي زاد في مكانة اللغة الفرنسية بمساعدة الاستعمال اللهجي في الجزائر على العربية التي بنت حضارة راقية كانت اللبنة الأولى للحضارة الغربية واستطاعت أن تستوعب كل المعارف والعلوم قبل أن ينظر لها من أبنائها بعين الشؤم والسخط وألبسوها لباس الغربة في وطنها، فاللغة أساس مهم في سلوكنا وهي تعبير عن وطنيتنا ووجودنا الحضاري باعتبارها عنصر أساسي في هويتنا وشخصيتنا والهوية الجزائرية واللغة العربية ثنائية مهمة لا انفصال بينهما ولذلك يقول أحد الباحثين "من أراد أن يمحو أثار الشخصية الجزائرية يحارب اللغة العربية بكل قوة" (25).

وبالتالي هذا الطمس في حق اللغة العربية والتغيب هو طمس للشخصية الجزائرية والهوية الاجتماعية والعربية أصل متأصل في شخصيتنا الجزائرية وتعبير عن قيمنا البحثية ولهذا فأول ما حاربه المستعمر في الجزائر عمل على محاربة اللغة العربية وقضاء على التعليم بها وترسيخ الفرنسية كلغة تعليم منذ المراحل الأولى وهذا الاعتقاد رحل المستعمر وترك له أتباع وأبناء أوفياء سيحافظون على هذا الموروث طيلة نصف قرن من الزمن وتغذيتهم وتطويره المحافظة على نموه.

والأزمة اللغوية التي نعيشها اليوم في مجتمعنا لا تمتد إلى اللغة العربية في جوهرها من معنى بقدر ما تعود إلى الاستعمال الفردي والجماعي من قبل أبنائها بحيث يلغون بظلال المسؤولية عليها و يعفون أنفسهم من هذا الوضع أو هذه الأزمة اللغوية ممارسة في مجتمعنا وهذا كان له أثر في تواصل بين أبنائها وأثر على شخصية الفرد وهويته لدى الآخر (الأجنبي) وهي قادرة على تحقيق مكاسب أبنائها مثل ما حققت اللغات الحية الأخرى كما يقول محمود إبراهيم "يمكن أن تحقق للناطقين

بما أغراضا أربعة: الغرض الأول هو إكساب الفرد المعرفة، والثاني هو اتصال مع الآخرين والثالث: أن تكون أداة التفكير والرابع أن تكون أداة تنمية الوجدانية "(26).

وهذه الأغراض حققتها اللغة العربية في عصر نخضتها وازدهارها بحيث كانت لغة علم ولغة مكتبة فكانت لغة لأمّهات العلوم وحققت التواصل مع الشعوب الأخرى من خلال البعثات العلمية من أوروبا إلى بغداد (في عهد الحضارة الأندلسية) وبها تمت لبنات الأولى للعلوم المختلفة التي كانت نبراس لانطلاق الحضارة الغربية وصنعت هذه اللغة خير وأفضل الشخصيات العلمية التي لم تر مثلها الحضارة الغربية واللغة العربية كانت في عهد قريب (العهد الاستعماري) رغم مآسي الاستعمار ومحاولة تدميرها وإزالة الهوية الجزائرية من خلال طمس معالم هذه اللغة التي حافظت عليها المدارس القرآنية والزوايا.

كانت آنذاك رمز للهوية الوطنية وشخصية الاجتماعية للفرد الجزائري في مقابل المستعمر وعملائه وعنصر من عناصر الأساسية التي حاربت الهيمنة وارتقاء في أحضان الاستعمار ورغم كل هذا حافظ عليها أبناء ذلك الجيل على هويتهم من خلال إعطاء مكانة للغتهم في حياتهم اليومية رغم أنّ التعليم كان فرنسيا محضاً في كل المراحل التعليمية والآن في غفلة من أبنائها وفي نفس المجتمع يمارس عليها استعمار داخلي يريد طمس هذه اللغة وبطريقة غير مباشرة في محاولة لحي ملامح الهوية الصحيحة لشخصية الجزائرية فهذه الثنائية أبعادها وخيمة وأتعبت كاهل اللغة العربية يوماً بعد يوم وخلقت أزمة لغوية حقيقية في المجتمع الجزائري.

* ثنائية اللغوية (العربية، اللهجات) في الجزائر وأثر ذلك على الهوية:

واللهجة مما سبق وقدمنا هي محل بيئة جغرافية معينة ولها علاقة باللغة من باب علاقة الفرع بأصل فهي منحدرّة ومتدرجة منها باستعمال، وهي محل اتفاق بين أفراد جماعة معينة وتتميز بخصوصية دون اللهجات الأخرى التي تمد بصلة لنفس اللغة مثلاً في الجزائر نجد عدة لهجات وكلها تنتمي لنفس اللغة التي هي العربية ولها صلة ببعضها البعض منها اللهجة عنابية والوهرانية والطارقية وغيرها من اللهجات المنتهجة وكلها تمد بصلة ولها علاقة بلغة العربية الفصحى وهي اللغة الرسمية في الجزائر وكذلك تكتسب خصوصية داخل هذه اللغة "تكون اللهجة جغرافية واجتماعية ولكل لغة عدة لهجات ولكل منها صفات خاصة تميزها عن سواها من ناحية صوتية أو مفرداتية أو نحوية أو صرفية وقد تتفرع اللهجة وتصبح لغة مستقلة مع مرور الزمن ولاعتبارات جغرافية وسياسية وثقافية" (27).

ومما أوردنا يتبين أنّ اللهجة ترتبط ارتباط وثيق باللغة فهي جزء أو فرع منها امتدت إلى الاستعمال فهي بذلك تشاركها في وظيفة التواصل اليومي وفق حيز جغرافي معين الذي تستعمل فيه اللغة وفق المفهوم الحالي والعصري للهجة وهذا ينطبق على ما نراه اليوم في الجزائر فاللغة العربية الفصحى تشاركها مختلف اللهجات وفق مجالها الجغرافي.

وحضورها اليومي في استعمال في مختلف المؤسسات من باب صعوبة الفصحى أثرت على هوية الاجتماعية التي تعتبر ميزة أساسية لقومية الفرد الجزائري ورمز للوطنية وإبداع الفكري وتأكيد للسيادة الوطنية وبالنسبة للمجتمع الجزائري اللغة العربية تحدثت عليها المراسيم الحكومية أساس للقومية والوطنية وهي أخطر بكثير من أن تكون مجرد أصوات وفقط فيمكن لهذه اللهجة أن تكتسب مكانة وتستقل بنفسها عن اللغة السيادة الشرعية في المستقبل وبالتالي فيه مساس بمبادئ الهوية وبذلك فاللهجة أصبحت منافسة للغة العربية في المجتمع الجزائري وخاصة أن المجتمع في تغير وفق السياسة الاقتصادية والاجتماعية المنتهجة من طرف الطبقة السياسية فيها أثر على هذه اللغة من منطلق اللهجات وفق استجابة الفرد وحاجته باعتبار اللغة القومية تبقى لها مكانة ينبغي الرقي بها والحفاظ عليها من باب الحفاظ على القومية كما يقول يوسف الحاج "اللغة القومية وحدها تسمى بالفكر إلى درجة العبقرية الخالدة فالذي يتنازل عليها يتنازل عن جوهره والتربية الصحيحة لا تنازل عليها مطلقا، ولا تتساهل في هذا المجال بل السهر على تبوأ اللغة القومية مركزا يليق بها...، فلا أمة واعية بدون لغة قومية، إن اللغة القومية هي لغة الأمة كلها"⁽²⁸⁾.

ومن هنا تظهر مكانة اللغة العربية في الجزائر والتي هي لغة الهوية أمام اللهجات التي تبقى محل الاستعمال اليومي لا استعمال الممنهج الذي تخضع له الفصحى من باب فكري وعلمي وتربوي ممنهج وفق معايير علمية وهي أساس قيام الأمة وركيزة مهمة لتمثيل هويتها الوطنية ولذلك كل هذا التعدد اللهجي في الجزائر ومكانة التي أعطيت له في استعمال اليومي بدل اللغة العربية من باب جهل وقلة الوعي لأن الذي له تأثير في صنع الأجيال المستقبلية هو انتهاج اللغة القومية لدفع بعجلة التطور العلمي وخاصة ما نلمسه في حياتنا اليومية استعمال هذه اللهجات بدرجة أكثر من استعمال اللغة الرسمية وهذا على كل الأصعدة حتى في المؤسسات الرسمية العلمية والاقتصادية والاجتماعية وبالتالي خلف هذا الاستعمال أزمة لغوية حقيقية في المجتمع الجزائري فالشخص الدخيل على المجتمع لا يميز اللغة الرسمية المستعملة في الجزائر من اللهجات ناهيك عن استعمال اللغة الفرنسية والتي هي من الموروث استعماري الذي رحل وترك بصمته خالدة من خلال لغته منتشرة في جميع القطاعات وأخطر من ذلك في الوثائق الرسمية التي تعبر عن هوية الفرد الجزائري.

ونجد هذه اللهجات تستعمل على مستوى الشفوي دون كتابي إلا في بعض الأعمال مثل الراويات المعبرة عن الواقع الاجتماعي وكذلك في أعمال الصحفية التي هي صورة عاكسة للواقع الاجتماعي.

وهذا نوع من صراع يندرج ضمن صراع لغة مثالية وأخرى عامية في داخل اللغة الواحدة وهذا نجد ماثلا في الجزائر في وقتنا الحالي بين اللغة العربية والعامية أو اللهجة بحيث اقتضرت اللغة العربية في جوانب معينة من الاستخدام بينما العامية أو اللهجة لها ظهور وحضور في المواقع الحيوية كانتشارها على ألسنة العامية وفي الإعلام بمجالاته المختلفة "مما يدل على أنه تمثل الفصحى صراعا واضحا مع العامية التي سيطرت على واقع مجتمعات العربية ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل إن الفصحى تواجه مواقف نفسية من متكلميها باتهامها بالصعوبة وعدم صلاحيتها للواقع ولا أدل على ذلك من الحشود الكبيرة التي تصطف عند الأمسيات الشعرية الشعبية...، في المقابل لا نجد ذلك في الأمسيات التي تحيي بالفصحى"⁽²⁹⁾.

يتضح من خلال القول أنّ العامية أو اللهجة أخذت حظها في المجتمع الجزائري عن طريق تبني الطبقات الشعبية لها من باب السهولة والحشد أمام ما هو عامي وابتعاد عما هو فصيح من باب الصعوبة التي تشكلها هذه الأخيرة.

خاتمة:

لقد علمنا التاريخ الثقافي والحضاري للأمم والشعوب أنّ في ازدهار اللغة ازدهار للحياة العقلية وتقدينا لمضمار العلوم والفنون والآداب وأنّ في قوة اللغة قوة للأمة الناطقة بها، وأنّ اللغة تكتسب قوتها من إبداع أهلها بها، ومن تفوقهم في هذا الإبداع ليشمل نواحي الحياة العامة وفي ضعف اللغة ضعف للأمة الناطقة بها، وتأثير على هويتها باعتبارها إحدى العناصر المهمة التي تقوم عليها الهوية القوميّة والأزمة اللغوية المعاشة في الجزائر هي من صنع أبنائها بفعل عوامل وظروف منها ما هو مباشر ومنها ما هو غير مباشر فرض على اللغة معاناة مع اللسان الفرنسي واللهجات المحلية والتي كان لها تأثير بليغ على هوية الاجتماعية للفرد الجزائري.

قائمة الهوامش:

1. السراقسطي، كتاب الأفعال، ج2، حسين الشريف، ط3، ص: 423.
2. ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة العربية، تح: مجموعة من المحققين، معهد المخطوطات العربية، 2004، ص: 18.
3. محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، مجلد 10، دار الحياة، بيروت، لبنان، ص: 328.
4. ابن منظور، لسان العرب، مجلد 05، دار لسان العرب، بيروت، 1988، ص: 378.
5. علي عبد الواحد وافي، اللغة والمجتمع، دار النهضة، مصر، 1971، ص: 2.
6. نذير محمد مكتبي، الفصحى في مواجهة التحديات، دار البشائر الإسلامية، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1991، ص: 13.
7. مصطفى صادق الرافعي، تاريخ الآداب العربية، ج1، ص: 67.
8. المرجع نفسه، ن ص.
9. معروف نايف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، دار النفائس، بيروت، ط1، 1985، ص: 32.
10. خاطر محمود شكري، طرائق تدريس اللغة العربية والتربية الدينية في ضوء الاتجاهات التربوية، دار المعرفة، القاهرة، 1981، ص: 307.
11. أبو عثمان عمر بن بحر (الجاحظ)، البيان والتبيين، ط4، بيروت، لبنان، ج1، ص: 69.
12. سعيد الفيومي، اللغة العربية وقدراتها على مواكبة العصر، مؤتمر الدولي 3 للغة العربية، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص: 3.
13. خليفة عبد الكريم، عالمية اللغة العربية ومكانتها بين لغات العالم، مجمع اللغة العربية، دمشق، 2003، ص: 05.
14. ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، ص: 125.
15. إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، سنة 1995، ص: 16.
16. المرجع نفسه، ص: 12.

17. موزة عباد غباش، هويتي، الامارات العربية المتحدة، 2011، ص: 173.

18. المرجع نفسه، ن ص.

19. شرقي رحمة، الهوية الثقافية الجزائرية وتحديات العولمة، مجلة العلوم الإنسانية، عدد 11، جامعة قاصدي مرباح، جوان 2013، ص: 04.

20. عبد السلام ولد حرمة، الهوية والثقافة، مقال نشر في مجلة الالكترونية. ص: 15.

21. محمد السويدي، مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1994، ص: 41.

22. الهوية الجزائرية وتحديات العولمة، المرجع السابق، ص: 06، 05، بتصرف.

23. رمضان عبد التواب، دراسات وتعليقات في اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1999، ص: 157.

24. عبد الصبور شاهين، تطور اللغوي، بيروت، 1985، ص: 87.

25. عبد الرحمان سلامة، التعريب في الجزائر ماضيا وحاضرا ومستقبلا، وزارة الإرشاد القومي، دمشق، 1976، ص: 15.

26. محمود اللغة في المؤسسات التعليمية العالي والجامعي، الموسم الثقافي السادس، مجلة المجمع اللغوي الأردني، عمان، الأردن، 1982، ص: 10.

27. محمود ياقوت، فقه اللغة وعلم اللغة (نصوص ودراسات)، دار المعرفة، الإسكندرية، 1994، ص: 292.

28. كمال يوسف، فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت، 1978، ص: 15.

29. ابراهيم بن علي الديبان، الصراع اللغوي، مؤتمر علم اللغة الثالث، 1427هـ، ص: 14.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، سنة 1995.

2. ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة العربية، تح: مجموعة من المحققين، معهد المخطوطات العربية، 2004.

3. ابن منظور، لسان العرب، مجلد 05، دار لسان العرب، بيروت، 1988.

4. خاطر محمود شكري، طرائق تدريس اللغة العربية والتربية الدينية في ضوء الاتجاهات التربوية، دار المعرفة، القاهرة، 1981.

5. خليفة عبد الكريم، عالمية اللغة العربية ومكانتها بين لغات العالم، مجمع اللغة العربية، دمشق، 2003.

6. رمضان عبد التواب، دراسات وتعليقات في اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1999.

7. شرفي رحمة، الهوية الثقافية الجزائرية وتحديات العولمة، مجلة العلوم الإنسانية، عدد 11، جامعة قاصدي مرباح، جوان 2013.

8. عبد الرحمان سلامة، التعريب في الجزائر ماضيا وحاضرا ومستقبلا، وزارة الإرشاد القومي، دمشق، 1976.

9. علي عبد الواحد وافي، اللغة والمجتمع، دار النهضة، مصر، 1971.

10. كمال يوسف، فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت، 1978.

11. محمد السويدي، مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1994.

12. محمود اللغة في المؤسسات التعليمية العالي والجامعي، الموسم الثقافي السادس، مجلة المجمع اللغوي الأردني، عمان، الأردن، 1982.

13. محمود ياقوت، فقه اللغة وعلم اللغة (نصوص ودراسات)، دار المعرفة، الإسكندرية، 1994.

14. معروف نايف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، دار النفائس، بيروت، ط1، 1985.

15. موزة عباد غباش، هويتي، الامارات العربية المتحدة، 2011.

16. نذير محمد مكتبي، الفصحى في مواجهة التحديات، دار البشائر الاسلامية، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1991.

التجلي عند الصوفية

Transfiguration in sufism

الدكتورة السعدية أوتبعزيت: الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بني ملال خنيفرة. المملكة المغربية

ملخص المقال باللغة العربية:

يعد موضوع التجلي من المواضيع الصوفية التي تخللت التجربة الصوفية وهي التي تنال على القلب ولا تستوعبها اللغة الطبيعية لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالنازلات والمواجد، وهي معارف تجسد حالة الصوفي الشعورية الوجدانية في مقام نهائي بعد عبوره لأحوال ومقامات على أن ما يميز الصوفية عن غيرهم هم قولهم بالتجلي الذي مفاده أن الوجود هو تظهر الصفات والأسماء الإلهية. ويبقى موضوع التجلي من المواضيع المعرفية الدقيقة التي وجدت نفسها عند المتصوفة الفلاسفة الذين أسرفوا في الرمزية إسرافا إلى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير.

الكلمات المفتاحية: التجلي، التجربة الصوفية، المنزلة الروحية، المتناهي، اللامتناهي، الاشراف، العلم الذوقي، الوجود.

الملخص بالإنجليزية:

The subject of the Transfiguration of Sufi themes that permeated the Sufi experience is that it is on the heart and is not absorbed by the natural language, because the sightings of the hearts and the revelations of the secrets can not be expressed in the investigation. Rather, they are aware of the compromises and confessions. However, what distinguishes Sufism from others extravagance to the extent that their words seemed incomprehensible to others is that they say that the presence is the manifestation of divine attributes and names.

And remains the subject of manifestation of the subjects of fine knowledge found in the mystical mystics philosophers who were distracted in the symbol of

الكلمات المفتاحية بالانجليزية:

Transfiguration ; Sufi Experience ; Spiritual status ; Finite; The Infinite ; Brightness ; Taste Science ; Existence.

توطئة:

إن التجربة الصوفية التي أطلق عليها الصوفية أنفسهم اسم الحال ووصفوها بأنها المنزلة الروحية التي يتصل فيها العبد بربه، أو يتصل فيها المتناهي باللامتناهي، كما وصفوها بأنها المنزلة الروحية التي يحصل لهم فيها الإشراف، ويفيض عليهم

فيها العلم الذوقي، إنما هي حالة من حالات الوجود الباطن واتصال الإرادة المتناهية بالإرادة اللامتناهية وانحاضها فيها وهو ما عبر عنه الصوفية تعبيرا دقيقا باسم الفناء في الله، وفي هذا الأخير تحصل أحوال معرفية من مكاشفة ومشاهدة وإشراق وتجلي... وغيرها من المعارف التي تنثال على القلب ولا تستوعبها اللغة الطبيعية «لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد»⁽¹⁾، وهي معارف تجسد حالة الصوفي الشعورية الوجدانية في مقام نهائي بعد عبوره لأحوال ومقامات على أن ما يميز الصوفية عن غيرهم هم قولهم بالتجلي الذي مفاده أن الوجود هو تظاهر الصفات والأسماء الإلهية.

1- التجلي L'irradiation

التجلي هو الانكشاف والظهور والبروز، وتجلي الشيء، انكشافه وظهوره، وبروزه. والتجلي قد يكون بالذات، وقد يكون بالأمر والفعل.⁽²⁾

ومن الآيات القرآنية التي جاء فيها مصطلح التجلي الذي يفيد التجلي الإلهي الذاتي، قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾⁽³⁾ وقوله تعالى: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى﴾⁽⁴⁾.

ومن التعريفات التي أعطيت للتجلي أنه:

«عبارة عن كشف العبد بعظمة ربه، وهذا قبل الرسوخ، وأما بعد الرسوخ فلا غيبة له...»⁽⁵⁾ أو هو «إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه»⁽⁶⁾

أو هناك من عرفه بمجمله «على ثلاثة أحوال: تجلى ذات وهي المكاشفة، وتجلي صفات الذات، وهي موضع النور، وتجلي حكم الذات وهي الآخرة وما فيها»⁽⁷⁾ أو «التجلي إذا فتح الله على عبد بعد السترة، يتجلي عليه بنعمة، فيكشف له عن بعض المغيبات، ويظهر له أنوار المشاهدة...»⁽⁸⁾

يبدو من خلال هذه التعريفات المقدمة للتجلي أن هناك تشابها واضحا بين المكاشفة والمشاهدة والتجلي والإشراق، والتي تدل على أن المتصوفة أدخلوا «لونا جديدا من المعرفة التي تقوم على الإلهام أو الكشف أو ما يعرف عندهم ويصطلحون على تسميته الإشراق»⁽⁹⁾

وتجدر الإشارة في هذا الصدد أن فكرة التجلي تعد من الأفكار المحورية عند ابن عربي، ليس فقط لأنها تفسر علاقة الله بالعالم، ولكن أيضا لأن ابن عربي يوظفها كثيرا في أغلب القضايا والإشكالات النظرية والأيديولوجية التي استقطبت اهتمام الإسلاميين في العصر الوسيط. وفكرة التجلي ليست من إبداع ابن عربي وإنما هي إفراز لتطور معرفي استقطب أغلب المدارس الصوفية الأندلسية حتى عهد ابن عربي. بل يمكن أن نجد لها جذورا في الفكر الصوفي منذ بداياته الأولى في الفكر الإسلامي: فقد اعتبر الصوفية المسلمون بأن الله «نور السموات والأرض» وأن المعاني الإلهية تنتشر في العالم، ويكفي للصوفي أن يصور حساسية داخلية حتى يستطيع أن ينفذ إلى انتشار الألوهية عبر العالم هي ما أسماه بالبصيرة.

فالصوفي يحاول أن يجعل من وجوده داخل العالم نوعا من الانتشار لأجل اكتشاف أسرار الألوهية. ومع ذلك فإن فكرة التجلي لم تظهر بمفهومها الواضح والمتكامل إلا في نصوص ابن عربي، بل لم تكتسب كونيتها إلا في تلك النصوص.⁽¹⁰⁾

2- الستر والتجلي:

الستر والتجلي يكونان معا إذ لا بد من تعاقبهما رحمة بالصوفي، ذلك أن الستر في لغة القوم «عبارة عن غيبة العبد عن ربه، ترويحاً وتنزلاً وشغلاً بشأن من الشؤون» (11). وهو بالنسبة للعوام عقوبة لأنهم فيه على الدوام وبالنسبة للخواص رحمة لأنهم بين كشف وغطاء ولولا أنهم يسترون عنهم في بعض الأحيان، لتلاشوا عند سلطان الحقيقة، ولكنه كما يظهر لهم، يسترون عنهم. أما بالنسبة لخواص الخواص فهم في دوام التجلي. (12)

فالاستتار الذي يعقب التجلي هو أن تستتر الأشياء عن الصوفي فلا يشاهدها (13) عند سطوات الحقيقة (ما تقهر به الحقيقة)، لأن دوامها فوق الطاقة الإنسانية المحدودة، إذ يعقبها الاحتجاب أو الستر ويعود الصوفي إلى حالته الطبيعية وإحساسه بالفرق بين الوجود الإلهي ووجود العالم وتمييز الأشياء.

3- أقسام التجلي:

ينقسم التجلي عند أرباب العرفان إلى عدة أحوال وأقسام، فهذا الكاشاني مثلاً في اصطلاحاته (14) يشير إلى ثلاثة أحوال أو أقسام التي تظهر التجليات من بطائنها:

التجلي الأول: وهو تجلي الذات وحدها لذاتها، وهي الحضرة الأحادية التي لا نعت فيها ولا رسم.

التجلي الثاني: وهو الذي يظهر به أعيان الممكنات الثابتة التي هي شؤون الذات لذاته تعالى، وهو التعيين الأول بصفة العلمية والقابلية، لأن الأعيان معلوماته الأولى، والذاتية القابلية للتجلي الشهودي وللحق بهذا التجلي نزول من الحضرة الأحادية إلى الحضرة الواحدة بالنسب الأسمائية (لأن مرتبة الواحدة هي المرتبة التي تتجلي فيها الذات في مجالي الأسماء والصفات).

التجلي الثالث: وهو التجلي الشهودي: وهو ظهور الوجود المسمى باسم النور، وهو ظهور الحث بصورة أسمائه في الأكوان التي من صورها، وذلك الظهور هو نفس الرحمان الذي يوجد به الكل.

أما ابن عربي رائد العرفان النظري في العالم الإسلامي فقد حصر التجلي في مائة وتسعة نوع في كتابه التجليات من بينها:

- تجلي نعوت التنزه في قرّة العين: وهو مشهود ذوقي ناله من ناله فقام العبد في إنسانيته مقدس الذات منزّه المعاني. (15)

- تجلي الإشارة من عين الجمع والوجود: هذا التجلي يحضر فيه حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم ويشاهد في حضرة المحادثة مع الله. (16)

- تجلي أخذ المدركات عن مدركاتها الكونية: وهذا التجلي أيضاً تحضر فيه الحقيقة الحمديدية وهو التجلي من اسمه الحميد. (17)

- تجلي اختلاف الأحوال: هذا التجلي هو الذي يكون على غير صورة المعتقد فينكره من لا معرفة له بمراتب التجليات ولا بالمواطن فاحذر من الفضيحة إذا وقع التحول في الصورة الاعتقادات وترجع تقر بمعرفة ما كنت قائلاً بنكرانه وهذه الحقيقة هي التي تمد المنافقين في نفاقهم والمرائين في رياءهم ومن جرى هذا المجرى. (18)

- تجلي الالتباس، هذا التجلي يعرف الإنسان منه دقائق المكر والكيد وأسبابه من أين وقع فيه من وقع فيه ويعرف أن الإنسان بتجليه بما هو عليه من الأوصاف فليحذر مما يحجبه عن الله تعالى. ومن هذا التجلي قال من قال سبحانه ومنه قال عليه السلام إنما هي أعمالكم ترد عليكم وصورة اللبس هو الذي فيه كون الإنسان يعتقد أن أعماله وفعله ليس هو خلقه عليه وأنه أمر يعرض ويزول فمن وقف على هذا المنزل وشاهد هذا التجلي فقد آمن من المكروه. (19)

- تجلي رد الحقائق: هذا التجلي إنما يتحقق به من ليس له مطلب سوى الحق من حيث تعلق الهمة لا من حيث الكسب والتعشق بالجمال المطلق فتبدو الحقائق في أحسن صورة بأحسن معاملة بالأطف قبول. (20)

- تجلي المعية: ولما كان الإنسان نسخة جامعة للموجودات كان فيه كل موجود حقيقة فتلك الحقيقة تنظر إلى ذلك الموجود وبها تقع المناسبة وهي التي تنزل عليه فتمت ما أوفقت الحق مع عالم من العوالم وموجود من الموجودات فقل لذلك الموجود بلسان تلك الحقيقة أنا معك بكليتي ليس عندي غيرك أنت صادق وأنا صادق وأنا معك بالذات ومع غيرك بالعرض فإنه يصطفيك ويعطيك جميع ما في قوته من الخواص والأسرار هكذا مع كل موجود، ولا يقدر على هذا الفعل إلا حي يحصل في هذا التجلي التي هي معية الحق تعالى مع عباده. قال تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (21) فإذا تجلى في هذه المعية عرفت كيف يتصرف فيما ذكرته لك. (22)

4- مسارح التجلي:

التجلي الإلهي عملية أزلية أبدية أو عملية خلق مستمر، الغاية منه معرفة الحق بظهور أسماء وصفاته على صفحة الوجود بهذا يفسر ابن عربي معنى "الخلق" وسره، ويشير إلى حديث يعتبره الصوفية قدسياً، يحكى فيه الله دوافع الخلق والمعرفة معاً. يقول الحديث: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني» وكذلك يشرح سر خلق الإنسان بأنه إظهار للكمالات الإلهية في صورة جامعة يرى فيها الحق نفسه فيقول: «لما شاء الحق من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها الخلق المنظور فيه، بما لم يكن يظهر له من غير هذا المجل ولا تجليه له...» (23)

وإذا كانت الموجودات الخارجية ليست إلا صوراً أو تعيينات أو مجالي للوجود الواحد الذي وجود الحق. فإن هذه الصور ليست إلا مسارح تتجلى فيها صفات الحق وأسماءه، بل هي عين تلك الصفات والأسماء. فكل صفة وجودية نذكرها في الأشياء إنما هي مجلي خاص من مجالي صفة إلهية مطلقة، أو اسم إلهي مطلق، كالجمال مثلاً: فإن كل جميل مجلي ومظهر

للجمال المطلق، الذي هو الجمال الإلهي. وكالحب، فإن كل محبوب مجلى أو مظهر للمحسوب على الإطلاق، وهو الحق. وهكذا الأمر في الصفات الإلهية الأخرى كالحياء والسمع والبصر والإرادة. (24)

فالله سبحانه وتعالى وصف نفسه بأنه نور السموات والأرض: أي المتجلي أثره في كل شيء: والنور أظهر الأشياء، بل به وحده تظهر الأشياء، وما خفى الله إلا لشدة ظهوره، كالشمس لا ترى في وضوح النهار لشدة ما ينبعث منها من الضوء: فهي عين الحجاب على نفسها. ولكن الله لا يرى بالعين المجردة لأن العين لا تدرك إلا المحسوس، وإنما يشاهد في قلب العبد، أي أن مشاهدته روحية لا حسية.

وهو بهذا المعنى نور السموات والأرض أي الظاهر أثره في الوجود بأسره. وإذا تكلم الصوفية عن رؤية الله في القلب فإنما يقصدون بها مشاهدته بنور يقين القلب، وليس نور يقين القلب إلا شعاعاً من النور الإلهي الذي وضعه الله في قلب العبد. (25)

ومما يساعد على بيان مسارج التجلي مرآة العارف إذ يقول السلمي «للعارف مرآة، إذا نظر فيها تجلى له مولاه» (26) ذلك أنه بقدر جلاء القلب وصفائه وإزالة تأثير النفس عليه فإنه يصبح مرآة العارف، حيث أن القلب بقدر صلته بالروح العلوي فهو أداة ومهبط الإلهام الصوفي، وبقدر صلته بالنفس فإنه تعلو الكدورات نتيجة الآثام والشهوات والمعاصي التي مصدرها النفس مما يحجب الرؤية الصوفية.

5- التجلي والفيض:

يتحدد مصطلح التجلي عند متصوفة وحدة الوجود في دلالات خاصة: فعند ابن عربي مؤسس هذا الاتجاه، التجلي يفيد معنى قريباً من معنى الفيض (27) الأفلوطيني، الذي يرى بصور الموجودات عن الله في سلسلة من الفيوضات المترتبة من أعلى الوجود إلى أدناه لينتهي بالعالم الحسي، غير أن مفهوم التجلي في مذهبه يختلف، مع ذلك عن معنى الفيض، لأن الواحد الجواد الذي وسعت رحمته كل شيء يتجلي في صور الموجودات عنه. (28)

إن أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض إلهي دائم (يعبر عنه أحياناً بالتجلي الإلهي) يمد كل موجود في كل لحظة بروح من الله فيراه الناظر في الصورة المتعددة التي يظهر فيها. ذلك هو الخلق في اصطلاح ابن عربي: تجل دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات وتغير دائم وتحول في الصور في كل آن. (29)

وقد تكلم ابن عربي عن نوعين من الفيض الإلهي: الفيض الأقدس، والفيض المقدس، والأول سابق على الثاني في منطق النظام الوجودي لا في الواقع، إذ الفيض الأقدس هو تجلي الذات الأحادية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيه القوة. فهو أول درجة من درجات التعينات في طبيعة «الوجود المطلق» ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية بل هي مجرد قوالب للوجود. وهذه الحقائق المعقولة، أو الصور المعقولة للممكنات هي التي يطلق عليها ابن عربي اسم الأعيان الثابتة «للموجودات وهي شيء أشبه ما يكون بالصور الأفلاطونية. أما الفيض المقدس وهو الذي

يوصف عادة باسم «التجلي الوجودي» أو تجلي الواحد في صور الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس.

إذن فكما أن الفيض الأقدس هو تجلي الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات فإن الفيض المقدس هو تجلي الحق في صور أعيانها، فهو بذلك الدرجة الثانية من درجات اليقين في طبيعة الوجود المطلق.(30)

وعلى الرغم من كون كلمة "الفيض" تشير إلى تأثر ابن عربي بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة ونظام الفيوضات فيها، فهي ليست إلا تحليلات لحقيقة واحدة في صور مختلفة أو بطرق مختلفة، في حين أنها في فلسفة أفلاطون سلسلة من الموجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته.(31)

فنظرية ابن عربي إذن نظرية في التحليلات الإلهية: أي في الموجود الواحد المتجلي في الموجودات المتكثرة - لا في الموجود الواحد الذي فاضت عنه - عن طريق الوساطات - الموجودات المتكثرة»(32)

خاتمة:

إن أهم ما يمكن الخلوص به هو أنه يبقى مع كل ما تقدم أمر يشدد عليه المتصوفة ويشاركون فيه باحثون وهو أن علوم المكاشفة (لأن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جليلة الحق) أو الإلهام هي ما لا يمكن ترجمته إلى جمل ومفاهيم عقلية ومنطقية ويقول الغزالي: «وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب...»(33) لأن «للعارفين خزائن أودعوها علوم غريبة وأنباء عجيبة يتكلمون فيها بلسان الأبدية ويخبرون عنها بعبارة الأزلية، وهي من العلم المجهول»(34)

ومن الجدير بالملاحظة أن الوجود ضرب من الوجود الإنساني، إذ يتجلى بوصفه ظاهراً، إنه متجل وشرط للتجلي في آن واحد، حيث أن التجلي ظهور المتجلي ظاهر، ولا معنى للظهور إلا بظاهر، فالظهور ظاهر كما أن الوجود موجود. ولست أزعم أنني ألمت بالموضوع من كل جوانبه في هذه الدراسة التي لا تعدو أن تكون مجرد إشارات، ذلك أن التجلي موضوع متشعب يثير العديد من التساؤلات، مما يجعله جديراً ببحث مستقل. فموضوع التجلي من المواضيع التي وجدت نفسها عند المتصوفة الفلاسفة الذين أسرفوا في الرمزية إسرافاً إلى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير.

قائمة الهوامش:

- ¹ - محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413-1993، ص 100.
- ² - محمد الإدريسي العدلوني، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، دار الثقافة، البيضاء، 2002، ص 59.
- ³ - سورة الأعراف، الآية 143.
- ⁴ - سورة الليل، الآية 2.
- ⁵ - أحمد ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ضمن سلسلة نوارنية فريدة، السلسلة الأولى، جمع وتقديم العمراني الخالدي عبد السلام، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص 94.
- ⁶ - أبو النصر السراج الطوسي، اللمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، ملتزم الطبع والنشر، دار الكتب الحديثة بمصر مكتبة المثنى ببغداد، ص 439.
- ⁷ - محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف... مصدر سابق، ص 140.
- ⁸ - حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1992م، ص 74.
- ⁹ - عبد الحميد عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1394هـ / 1974م، ص 137.
- ¹⁰ - عبد الحي منصف، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى، 1988، ص 185.
- ¹¹ - أحمد ابن عجيبة، معراج التشوف... مصدر سابق، ص 94.
- ¹² - أحمد ابن عجيبة، معراج التشوف... مصدر سابق، ص 94. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 1461هـ / 2001، ص 74.
- ¹³ - القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية... مصدر سابق، ص 75.
- ¹⁴ - العدلوني الإدريسي محمد، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي... مرجع سابق، ص 60.
- ¹⁵ - محيي الدين بن عربي، كتاب التجليات، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948، ص 6.
- ¹⁶ - نفس المصدر.
- ¹⁷ - نفسه، ص 7.
- ¹⁸ - نفسه، ص 9.
- ¹⁹ - نفسه.
- ²⁰ - نفسه، ص 11.

21- سورة الحديد، الآية 4.

22- محيي الدين بن عربي، كتاب التحليات... مصدر سابق، ص 11.

23- محيي ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات عليه، توزيع دار الفكر العربي، ج 1، ص 48.

24- أبو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، مطبعة معهد دون بوسكو، الطبعة الأولى،

1963م، ص 263.

25- أبو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية... مرجع سابق، ص 286.

26- أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريه، مطبعة دار التأليف، القاهرة، الطبعة الثانية،

1389هـ / 1969م، ص 317.

27- ملخص نظرية الفيض emanation أن الكون قد فاض عن الله على هيئة عقول عشرة أو أحد عشرة تبدأ

بالعقل الأول وتنتهي بالعقل العاشر أو الحادي عشر وهو العقل الفعال ولا يمكن اعتبار نظرية السهروردي الوجودية نظرية

صوفية في وحدة الوجود بالمعنى الدقيق لأنه يعدد العوالم الفائضة عن الله أو الأنوار الذي يشبه الشمس التي تفقد من

نوريتها شيئاً رغم إشعاعاتها المستمرة. راجع محمد عقيل بن علي المهدي، التصوف الفلسفي الإسلامي، دار الحديث،

القاهرة، الطبعة الأولى، 1414هـ / 1993م، ص 39.

28- محمد العدلوني الإدريسي، معجم المصطلحات.... مرجع سابق، ص 61.

29- محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم... مصدر سابق، ج 2، ص 8.

30- نفس المصدر، ج 2، ص 8-9.

31- نفسه، ج 2، ص 9.

32- أبو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية... مرجع سابق، ص 198.

33- الغزالي، إحياء علوم الدين، عالم الكتب، دمشق، درويشة، ج 1، ص 19.

34- السهروردي، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1966، بيروت، ص 524.

لائحة المصادر والمراجع:

- محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه شمس الدين،

دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413-1993.

- محمد الإدريسي العدلوني، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، دار الثقافة، البيضاء، 2002.

- أحمد ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ضمن سلسلة نورانية فريدة، السلسلة الأولى، جمع وتقديم

العمري الخالدي عبد السلام، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002.

- أبو النصر السراج الطوسي، اللمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، ملتزم الطبع

والنشر، دار الكتب الحديثة بمصر مكتبة المثنى ببغداد.

- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1992م.
- عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1394هـ/ 1974م.
- عبد الحى منصف، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى، 1988.
- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 1461هـ/ 2001.
- محيي الدين ابن عربي، كتاب التجليات، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948.
- محيي الدين ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات عليه، توزيع دار الفكر العربي.
- أبو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، مطبعة معهد دون بوسكو، الطبعة الأولى، 1963م.
- أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبه، مطبعة دار التأليف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1389هـ/ 1969م.
- محمد عقيل بن علي المهدي، التصوف الفلسفي الإسلامي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1414هـ/ 1993م.
- محيي الدين الغزالي، إحياء علوم الدين، عالم الكتب، دمشق، درويشة.
- السهرودي، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1966، بيروت.

Museum Foundation in Algeria between tradition and innovation

د. خالد بوشارب بولوداني، جامعة 8 ماي 1945 - قلمة-الجزائر

ملخص:

من الرهانات المنوطة بالمؤسسة المتحفية في الجزائر اليوم هو الارتقاء بها إلى مصف المؤسسات الحديثة، ليس من حيث بنائها الشكلي فقط، وإنما من حيث مضمونها الوظيفي أيضا، حتى تضمن ديمومتها وفعاليتها، في ظل إعادة تموقع المنظمات الحديثة لرسم تضاريس الواقع الاجتماعي الراهن، والذي يركز في جوهره على التكامل الوظيفي بين مختلف الأنساق والأبنية الاجتماعية.

ومما لا شك فيه، فإن التكامل الوظيفي بين المتحف والمدرسة، سيثري عملية التفاعل بين التلميذ ومحتوى المادة العلمية، من خلال جعل التلميذ جزءا من الظاهرة المدروسة، فيرتبط بها ويسعى إلى فهمها.

وعليه نجد الاتجاهات التعليمية الحديثة كالتعليم غير النمطي تحاول خلق نوع من التواصل السيكلوجي بين التلميذ ومحتوى المادة العلمية، باعتمادها أسلوب الرؤية القائم على عنصر التشويق، عن طريق ما يعرف بالتربية المتحفية كآلية لجذب التلميذ نحو المادة العلمية.

الكلمات المفتاحية: المتحف، المدرسة، التربية المتحفية، التعليم غير النمطي، أسلوب الرؤية.

Abstract:

The current stakes of the Algerian museum establishment are to upgrade them to modern institutions, not only in terms of form, but also in terms of content, in order to ensure their sustainability and effectiveness, in light of the re-positioning of modern organizations to delineate the current social reality. Functional integration between different social structures and structures.

There is no doubt that the functional integration between the museum and the school will enrich the process of interaction between the student and the content of the scientific material, by making the student part of the phenomenon studied, linked to and seeks to understand.

Therefore, we find modern educational trends such as non-standard education trying to create a kind of psychological communication

between the student and the content of the scientific article, adopting the method of vision based on the element of thrill, through what is known as museum education as a mechanism to attract the student towards the scientific material.

key words: Museum, school, museum education, non-stereotyped education, visual style.

مقدمة:

يرى المختصون في مجال التربية والتعليم، أن ضعف المستوى التعليمي في الجزائر بعد الاستقلال مباشرة ارتبط بشكل مباشر بضعف المنهاج البيداغوجي المعتمد، وقلة المعلمين، من حيث العدد والكفاءة، وهذا كنتيجة حتمية لسياسة الاستعمار التي كانت مناهضة للتربية والتعليم، ما دفع بالقائمين على المنظومة التربوية للمسارعة في تطبيق سياسات مغايرة لعلها تكون أنجع، فلهذا توجهوا إلى تعديد المناهج الدراسية.

إن هذا البديل جعل عملية التعليم تبتعد إلى حد ما عن الممارسة الميدانية، ما نتج عنه إعادة إنتاج للضعف والفشل بطريقة أخرى، خاصة من حيث ضعف التفاعل والمشاركة بين المعلم والتلاميذ من جهة، وبين التلميذ ومحتوى المادة العلمية من جهة أخرى.

وهذا ما حاولت الاتجاهات التعليمية الحديثة والمعروفة بالتعليم غير النمطي تداركه، حين أوجبت أساليب تعلم أخرى تقع خارج نطاق المؤسسات التربوية، وتعمل على ربط المقررات الدراسية بالبيئة المحيطة بالتلاميذ، معتمدة في ذلك على الممارسة الشخصية والملاحظة المباشرة، من خلال تنظيم رحلات تعليمية وزيارات ميدانية للمسارح والمعارض والمتاحف.

فالمتحف اليوم، لم تعد وظائفه تنحصر فقط في الجانب التقليدي، من حيث حماية ماضي المجتمعات والأقليات العرقية والمواد الثمينة والنادرة، وإنما أصبح يهتم بدراسة الحالة اليومية للأفراد والجماعات وحتى المجتمعات، كغيره من المؤسسات التعليمية الأخرى.

وهذا ما يمكن أن يكون حلا للمشكلات التي تتخبط فيها المنظومة التربوية في الجزائر، خاصة وأنها تتوفر على العديد من المؤسسات المتحفية التي تنتظر بعث الحياة فيها، وتفعيل دورها كمؤسسات تعليمية إلى جانب المدرسة، من خلال ربط المقررات الدراسية بالبيئة المحيطة بالتلميذ.

في ظل هذا التداخل البنائي والوظيفي بين المدرسة والمتحف، نحاول من خلال هذه الورقة البحثية الإجابة على التساؤلات التالية:

ما المقصود بالمتحف كمؤسسة، وما هي أهم تطورات الوظيفة؟ وما هي أهم تقاطعاته مع المدرسة في تحقيق أهداف العملية التعليمية؟

أولاً: التطور التاريخي للمتحف:

إن المتابع للتطور التاريخي للمتحف من حيث المفهوم والمضمون يمكنه أن يدرك جيداً أن المتحف منذ نشأته، وهو يشير إلى ذلك المكان الذي يمكن أن يزود الإنسان بالحكمة والعلم، فالأصل اليوناني لكلمة متحف يرتبط بالكلمة "musa"، والتي تدل على سيد الجبل أو إمرأة الجبل، والتي أشارت عند الإغريق من خلال كلمة "الموزيون" "mouseion" إلى ذلك المكان المرتبط بأرباب الحكمة "muses". إلا أن العديد من الدراسات الشرقية تؤكد على أن المصريين القدماء هم أول من اهتموا بالمتاحف، ويؤكدون على أن المعابد في ذلك الوقت كانت إلى جانب دورها الكهنوتي، توفر خدمات للعرض والاقتناء لكل ما هو موجود فيها من أشياء ثمينة ونادرة حصلت عن طريق الهبات المقدمة للفرعنة¹.

أما في القرون الوسطى فقد أشار المتحف إلى ذلك المكان الذي يتوفر على المواد النفيسة والنادرة من أجل عرضها للجمهور حتى يتعرف عليها، لذلك كانت مهمة المتاحف في هذه الحقبة متمثلة في حماية التراث، قصد محاولة توصيل المعلومة عن هذه المجموعات الفنية ذات القيمة المرتفعة إلى عامة الجمهور، وتمكينه من التعرف على مقومات انتماءاته. وبتطور المجتمعات في العصر الحديث على مستوى مختلف مؤسساته، ومنها المؤسسة التعليمية، وزيادة حاجيات أفرادها (تلاميذ وأساتذة)، كان لا بد على المتحف حتى يتماشى مع هذه التطورات أن يطور من وظائفه ليصبح مؤسسة قائمة بذاتها ذات أهداف ثقافية، تعليمية، وترفيهية، وكمركز أبحاث يستفيد منه الباحثين في مجالات عدة، لتوفيره للمادة التاريخية وللعيينة العلمية في مختلف الحقول والتخصصات، وذلك من خلال دعم وتشجيع أعمال البحث والحفر والتنقيب العلمي المنهجي عن الآثار، فضلاً عن ارتباط المتحف بدرجة كبيرة بالمدرسة في تلقيه للمعارف للتلاميذ وتنمية طاقاتهم الفكرية والحس الجمالي والذوق الفني والوعي الحضاري لديهم، وإسهامه في اكتشاف طاقاتهم وتنمية ميولاتهم وهواياتهم، وإثارة رغبتهم في القيام بمحاولات الإبداع والتميز.

الحقيقة أن المتحف لا يسهم في تعليم التلميذ فقط، وإنما يساعد القائمين على العمل التربوي أيضاً في القيام بأبحاثهم ودراساتهم، كما يمكنهم من تطبيق أساليب التعليم الحديثة القائمة على أسلوب الرؤية، فمن خلال زيارة المتاحف ومشاهدة مقتنياتها تتمكن الأجيال الجديدة من التعرف على الإرث الثقافي والحضاري للأمم التي سبقتها، والاطلاع على نمط أو أنماط الحياة الحقيقية التي عاشها أولئك القدماء، وطبيعة الأعمال التي كانوا يزاولونها والأدوات التي كانوا يصنعونها ويستخدمونها في حياتهم اليومية، والمنشآت التي شيدها والفنون التي مارسوها في الفترات الزمنية التي عاشوا فيها، كما تساعدنا المتاحف كذلك على تتبع مراحل الحياة المختلفة، وكل ما خلفه الإنسان عبر مختلف العصور التاريخية في شتى المجالات.

ثانيا: ماهية المتحف:

إن التعريف اللغوي لكلمة متحف حسب القاموس الوسيط هو ذلك المكان الذي تجمع فيه التحف. والتحف؛ هي الشيء النادر الثمين الذي تتزايد قيمته كلما بعد الزمن الذي تعود إليه، والمعنى أو الموضوع الذي تدل عليه² فالمتحف في اللغة العربية يدل على ذلك المكان الذي تجمع فيه التحف القديمة والنفيسة قصد الحفظ والتمتع.

أما من الناحية الاصطلاحية فقد تعددت تعريفات المتحف، ومن بين هذه التعريفات نجد تعريف عالم الآثار الإنجليزي "جرمان بازين" حيث يعرف المتحف على أنه: "معبد توقف فيه الزمان"، بمعنى أن المتحف يحافظ على ثقافة شعب معين في زمن مضى من خلال عرضها في زمن لاحق.

هذه النظرة الكلاسيكية للمتحف أثرت بشكل مباشر على وظائف المتحف في مرحلة معينة، والتي اقتصرَت على جمع الأشياء الثمينة والهدايا.

بعدها ومع بداية القرن العشرين توالى عدة تعريفات للمتحف، والتي اختلفت عن سابقتها ليس من حيث الشكل (المفهوم) فقط، وإنما من حيث تحديد المضمون (الوظائف) أيضا. ومن بين هذه التعريفات نجد تعريف "دوجلاس" الذي فصل بين مهمتين أساسيتين للمتحف، الأولى: وتخص جمع، تعريف، تسجيل، وصيانة وعرض التحف، أما الثانية فقد ارتبطت بالقائمين على المتحف من خلال القيام بالتعريف بكل عينة بدقة بالغة³.

ويتوافق هذا التعريف مع التعريف الذي جاء به أحد الباحثين العرب، حين عرف المتحف على أنه: "مؤسسة دائمة، ليس هدفها الكسب المادي وإنما التعلم والترفيه، يعمل في هذه المؤسسة أناس متعلمون كل في مجال تخصصه، يتعاونون في العناية بما تحويه من عينات، ويعرضون منها ما هو مناسب للعرض"⁴.

وفي تعريف آخر للمتحف باعتباره مؤسسة تعليمية بالدرجة الأولى، هو: "أحد الوسائل التعليمية الهامة في تفعيل، تدريس مادة التاريخ، حيث يتم من خلاله ملامسة الواقع بين أيدي التلاميذ"

وهو ما جاء به تقريبا تعريف المجلس الدولي للمتاحف، حين عرف المتحف على أنه: "مؤسسة دائمة دون هدف مريح يكون في خدمة المجتمع وتطوره، مفتوح للجمهور، وهو يقوم بأبحاث تتعلق بالشواهد المادية للإنسان وبيئته، فتقنياتها، تحفظها، ترممها، وتعرضها، وكذا تتيحها لغرض الدراسة العلمية، التربوية والمتاعية"⁵.

مما سبق، يمكن القول بأن المتحف: "هو مكان لحفظ المقتنيات النادرة والثرية من أجل المحافظة عليها والتعريف بقيمتها للجمهور، كما تساعد في تلقين المعارف العلمية للتلاميذ".

وبناء على اختلاف هذه التعريفات في تحديد وظائف المتحف، حيث نجد من يحددها في الوظائف التقليدية كحفظ المقتنيات، ومن يوسعها لتشمل دورها التعليمي، فقد انقسمت أنواع المتاحف حسب مقتنياتها إلى ثلاثة أقسام، وهي:

1. **المتاحف الفنية:** وهي المتاحف التي تقوم بحفظ، اقتناء، وعرض المجموعات الفنية، وكل الأغراض المرتبطة بالفنانين، كما أنها تساهم في ترميم التراث الفني الإنساني بصفة عامة.

2. **المتاحف التاريخية:** وهي تلك المتاحف التي تقوم بحفظ، اقتناء وعرض المقتنيات الخاصة بمختلف الفترات التاريخية من ما قبل التاريخ، الحقب القديمة، العصور الوسطى إلى التاريخ المعاصر.

3. **المتاحف العلمية:** وهي تلك المتاحف التي تختص بحفظ، اقتناء وعرض المجموعات الخاصة بتاريخ الطبيعة، علم الجيولوجيا وعلم النباتات، كما أنها تقتني كل إنتاج يشهد على تطور التقنية والصناعة والاكتشاف العلمي⁶.

من خلال هذه الأنواع، وخاصة الأخيرة منها (المتاحف العلمية)، يمكن تحديد أهمية التربية المتحفية فيما يلي:

أ. تنمية التفكير النقدي.

ب. تنمية الحس الجمالي.

ج. المساهمة في زيادة المعلومات التاريخية والجغرافية والثقافية.

د. خلق روح الولاء للوطن.

هـ. زيادة معدلات الاعتزاز بالوطن.

و. بناء صورة حقيقية عن الهوية الوطنية⁷.

أما في الفترة الأخيرة فقد اتسعت أهمية المتحف ليضاف إليها:

- حفظ الآثار والمقتنيات ذات الأهمية الخاصة من التلف والسرقة.
- مساعدة الطلبة على ربط الماضي بالحاضر.
- زيادة نسبة الانتباه لدى التلاميذ، وبالتالي ارتفاع معدلات التعلم لديهم.
- إثراء الجانب المعرفي والوجداني للتلميذ.
- جعل عملية التعلم أكثر إثارة وتشويق.
- التطبيق العملي لما يتم دراسته نظريا.
- ترسيخ المعلومات في ذهن الطالب.
- التعرف على الدلالات التاريخية لكل عصر.

ثالثا: التكامل بين المتحف والمدرسة:

تعد المتاحف من أهم مصادر التعليم، وذلك للدور المهم الذي تلعبه في حياة الناس الثقافية والعلمية والاجتماعية، حيث يعد المتحف في الوقت الحالي بمثابة معهد للعلوم ومركز للثقافة ومدرسة للفنون المختلفة، فضلا عن كونه وسيلة للترفيه والمتعة.

إن المتحف بوجه عام يستطيع أن يعكس البعد التاريخي لشعب ما، وتعميقه في المجالات الثقافية المتعددة، لذلك برزت اليوم نظرة جديدة للمتحف اعتبرته مؤسسة تعليمية متكاملة مع المدرسة في وظائفها وأهدافها، حيث تتكامل مع المدرسة، حين تعطي الموقف التعليمي هويته وتفرد، ومن ثم قد تؤثر في المتعلم عندما يتفاعل معها، وهذا ما يصعب أن توفره البيئة التعليمية التقليدية، لذا تساعد المتاحف المدارس في إتمام عملية التعلم⁸.

تجدر الإشارة إلى أن المدرسة لم تعد اليوم الجهة الوحيدة المعنية بالتربية والتعليم، لأن هناك مؤسسات غير نظامية، ثقافية واجتماعية كثيرة في المجتمع تؤثر في الأهداف التعليمية التي تسعى المدرسة إلى تحقيقها، ولعل المتحف من أبرز هذه المؤسسات لاعتماده طرائق تعليمية قائمة على الخبرات الواقعية الملموسة التي تهيئها للطلبة في جميع المراحل الدراسية، فمتحف اليوم لم يعد مخزن لحفظ الأشياء الثمينة فقط، بل أضحت مؤسسة تعليمية وثقافية تقدم المعلومات في شكل جذاب وشائق، وتوضح الأشياء التي لا تتضح في الكتب المدرسية والتدريس التقليدي، كما أنها تعد مصادر ثرية بالمعلومات النادرة التي قد لا تتوافر في مكان آخر غير المتحف⁹.

رابعا: مواصفات المتحف كمؤسسة:

على اعتبار المتحف مؤسسة تعليمية تساهم في بناء مقومات الهوية الثقافية والدينية والعرقية للمجتمعات، فإنه يتميز بمجموعة من الصفات تتمثل أساسا في:

1. توفير المختصين في التعامل مع المجموعات المدرسية والتلاميذ، واستخدام وسائل الاتصال والتقنيات المناسبة للرسالة التعليمية للمتحف.
2. يقوم فريق العمل المتحفي بتصميم البرامج التعليمية بحسب احتياجات الجمهور من المجموعات المدرسية والزوار الباحثين عن المعرفة.
3. خلق طرائق عرض مناسبة تثير فضول الزوار وتجعلهم أكثر تفاعلا واستجابة مع الخبرات التعليمية في المتحف.
4. وضع استراتيجية لدراسة جمهور الزوار، وتقييم العروض والخدمات والنشاطات المقدمة لهم¹⁰.

خامسا: أسس استخدام المتحف في التدريس:

تتعدد أسس استخدام المتحف في التدريس، وخاصة مادة التاريخ، على اعتبارها أكثر المواد التعليمية ارتباطا بالمتحف، ومن بين هذه الأسس نجد:

1. التنظيم والترتيب للمقتنيات والتحف حسب المراحل التاريخية المختلفة.
2. التوثيق بجوار كل حدث لمعرفة المعلومات الكافية وزيادة الوعي الأثري.
3. توفير هيئات إرشادية تشرف على عملية التعليم وتتابعها.
4. عرض عدد محدود من المعروضات في كل حيز مكاني محدود المعالم حتى لا تفقد قيمتها.

5. تقديم معلومات تاريخية وأثرية صحيحة.

6. ضرورة مراعاة عنصر التنظيم.

7. توثيق الأحداث التاريخية.

8. المحافظة على مقتنيات المتحف وعدم إساءة استخدامها¹¹.

وبالنظر إلى هذه الأهمية التي حظي بها المتحف كمؤسسة ثقافية وترفيهية، ويحظى بها اليوم كمؤسسة تعليمية، فقد حاولت جميع دول العالم الاهتمام بهذا الصرح الذي يعد منارة للإشعاع الثقافي والحضاري، فضلا عن كونه يعمل على استكمال مهام المدرسة كمؤسسة تعليمية بالدرجة الأولى، والمتمثلة في تربية النشأ على مقومات المواطنة والاعتزاز بالوطن، وكذا تلقينه لمحتويات المواد التعليمية وفق المنهج الدراسي المعتمد بطرق أكثر إثارة وتشويق، فقد أولت الجزائر من خلال وزارة الثقافة أهمية كبيرة للمتحف، والدليل على ذلك توفر الجزائر اليوم على العديد من المتاحف موزعة على عدة ولايات، وهي:

أ. المتحف الوطني سيرا (قسنطينة).

ب. المتحف الوطني للآثار (سطيف).

ج. المتحف الوطني نصر الدين دينيه (بوسعادة).

د. المتحف الوطني البارود (الجزائر العاصمة).

هـ. المتحف الوطني للفنون الجميلة (الجزائر العاصمة).

و. المتحف الوطني للآثار (الجزائر العاصمة).

ز. المتحف الوطني للفنون والتقاليد الشعبية (الجزائر العاصمة).

ح. المتحف الوطني أحمد زبانا (وهران).

إلا أن الواقع المعاش يؤكد على أن دور المتحف المنشود لا زال بعد لم يتحقق في الجزائر، فالتهميش الذي يعاني منه المتحف ضمن برامج المنظومة التربوية التي لازالت أنظمتها تقليدية بعيدة عن المناهج الدراسية الحديثة كالتعليم غير النمطي القائم على ضرورة الوصل بين ما هو نظري مجرد بما هو ميداني ملموس، يؤكد على عدم الاهتمام الفعلي بهذه المؤسسة الثقافية التعليمية، حيث نلاحظ انفصال في الأدوار التعليمية بين المدرسة والمتحف، وتبقى زيارة المتحف بالنسبة للتلميذ أو الطالب مجرد رحلات ترفيهية ليس لها أي مردود تعليمي، فضلا عن ضعف اهتمام وسائل الإعلام بالمتاحف وعدم إبرازها كمناورات للتربية والثقافة، تعمل على ربط التلميذ بموروثه الثقافي الأثري التاريخي والقومي، مما يساعد في بناء شخصية متكاملة للطفل متشعبة بمحسنة تفاعل الإنسان مع نفسه ومجتمعه وبيئته المحيطة¹².

خاتمة:

لقد أكدت العديد من الدراسات على أهمية المتاحف في عملية تشكيل الوعي الثقافي للتلاميذ، وبناء مقومات الهوية الوطنية، من خلال حفظ ملكيتهم الثقافية وشرحها لهم، على اعتبارها جزء من تاريخهم وتراثهم الفكري والثقافي، وعنصرا جوهريا في تعريف الهوية الثقافية.

وعليه، يمكن اعتبار المدرسة والمتحف مؤسستان متكاملتان في الوظائف والمهام، تعملان على تلقين الأجيال الجديدة أساليب التنشئة الصحيحة، المبنية على قيم الولاء والاعتزاز بالوطن وكل مقدساته، من خلال التزام المتحف بمسؤوليته الاجتماعية.

قائمة الهوامش:

1. محمد رفعت موسى، مدخل إلى فن المتاحف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2002، ص: 32.
2. بويلان باتريك، المجلس الدولي للمتاحف في عامه الخمسين، ترجمة محمد البهنسي، مجلة المتحف الدولي، مطبوعات اليونسكو 191، عدد 3، 1999، ص- ص: 49- 50.
3. أودوم وندل، شبكات الكمبيوترات، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005، ص: 11.
4. علي بن هادية، بلحسن البليش، القاموس الجديد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979، ص: 997.
5. دوجلاس آلان، المتحف ومهامه، دليل تنظيم المتاحف، ترجمة: محمد حسن عبد الرحمن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص: 11.
6. عياد موسى العوامي: مقدمة في علم المتاحف، المنشأة العامة للنشر، ليبيا، 1983، ص: 07.
7. المجلس الدولي للمتاحف، دليل المتاحف، الأخلاق المهنية، باريس، مطبوعات المجلس الدولي للمتاحف، 2001، ص: 06.
8. مالكي زوهير، مكاتب المتاحف الوطنية الجزائرية، شروط وإمكانيات الربط على شبكة الأنترنت، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2009، ص: 40.
9. محمد حلاوة، فاتن إبراهيم، مكاتب ومتاحف الأطفال، المكتبة المصرية، القاهرة، 2003، ص: 45.
10. سعيد الحجي، متاحف التراث الأثري، أهميتها ودورها في المجتمعات المعاصرة، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 2+1، 2014، 790.
11. drsalah201 : http://8.blogspot.com/2018/10/blog-post_26/.
- صلاح عبد السميع عبد الرزاق، المتاحف: ماهيتها، وظائفها، قيمتها التربوية، أهدافها، من وجهة نظر طلاب الفرقة الرابعة، شعبة التاريخ، كلية التربية، جامعة حلوان، يوم 2018/11/03 على الساعة 11:20.
12. سناء السيد، تجارب تطبيقية في التربية المتحفية، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 2005، ص: 31.

قائمة المراجع:

أولاً: الكتب:

1. أودوم وندل، شبكات الكمبيوترات، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005.
2. دوجلاس آلان، المتحف ومهامه، دليل تنظيم المتاحف، ترجمة: محمد حسن عبد الرحمن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
3. محمد حلاوة، فaten إبراهيم، مكتبات ومتاحف الأطفال، المكتبة المصرية، القاهرة، 2003.
4. محمد رفعت موسى، مدخل إلى فن المتاحف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2002.
5. سناء السيد، تجارب تطبيقية في التربية المتحفية، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 2005.
6. عياد موسى العوامي: مقدمة في علم المتاحف، المنشأة العامة للنشر، ليبيا، 1983.
7. علي بن هادية، بلحسن البليش، القاموس الجديد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979.
8. المجلس الدولي للمتاحف، دليل المتاحف، الأخلاق المهنية، باريس، مطبوعات المجلس الدولي للمتاحف، 2001.

ثانياً: المجلات:

1. بويلان باتريك، المجلس الدولي للمتاحف في عامه الخمسين، ترجمة محمد البهنسي، مجلة المتحف الدولي، مطبوعات اليونسكو 191، عدد 3، 1999.
2. سعيد الحجي، متاحف التراث الأثري، أهميتها ودورها في المجتمعات المعاصرة، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 2+1، 2014، 790.

ثالثاً: الرسائل الجامعية:

1. مالكي زهير، مكتبات المتاحف الوطنية الجزائرية، شروط وإمكانيات الربط على شبكة الأنترنت، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2009.

رابعاً: مواقع الانترنت:

1. http://8.blogspot.com/2018/10/blog-post_26 : drsalah201
- صلاح عبد السميع عبد الرزاق، المتاحف: ماهيتها، وظائفها، قيمتها التربوية، أهدافها، من وجهة نظر طلاب الفرقة الرابعة، شعبة التاريخ، كلية التربية، جامعة حلوان، يوم 2018/11/03 على الساعة 11:20.

تاريخ النص القرآني (جمعه وتدوينه) والقراءة الحداثية

(دراسة وصفية تحليلية في الأصول والمنهج)

الأستاذ محمد أركون نموذجاً

The history of the Quranic text, (its collection, its recording) and the modernist reading: (An analytical descriptive study of the origins and methodology) **professor arkoune's case study**

د/ نجادي بوعمامة أستاذ محاضر (أ) جامعة ابن خلدون /تبارت

ملخص باللغة العربية:

بدأ هذا البحث بتمهيد اشتغل على التركيز على جمع القرآن في العهد النبوي إذ يمثل الأصل وما سواه في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما إنما هما تفريغ لهذه الكتابة السابقة ، وكان من الطبيعي أن يعرض لتزامنية التسجيل مع التنزيل . ثم جاء المبحث الأول (الجمع القرآني في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما دراسة في الأصول والمنهج) حيث ركز على تبيان علاقة هذا الجمع بالأحرف السبعة والعلاقة بينه وبين العرضة الأخيرة. أما المبحث الثاني (التيار الحداثي والتشكيك في صحة القرآن باعتماد النقد الفيلولوجي واللسانيات الحديثة) فقد أتى ليضطلع بفحص دعوى التيار الحداثي المتمثلة في محاولة الفصل المزعومة، بين الخطاب القرآني الشفهي، والنص المدون، من خلال النقد الفيلولوجي واللسانيات الحديثة لينتهي إلى الوقوف على مقصدية هذا التيار .والخاتمة تضمنت نتائج ما توصل إليه البحث.

الكلمات المفتاحية: النقد الفيلولوجي، القراءة التزامنية، التحليل اللساني، الاستشراق اللاهوتي، شبهات التيار الحداثي، التزامنية التسجيل مع التنزيل.

English Abstract

This research started with a work that focused on the collection of the Qur'an in the Prophet's era, as it represented the origin and the collection in the era of Abu Bakr and Uthman may Allah be pleased with them are a discharge of this previous script, and it was natural to offer the synchronization of Downloading Revelation with his script. Then came the first section (Quranic collection In the era of Abu Bakr and Uthman, may Allah be pleased with them : A study in the origins and methodology) where it focused on showing the relationship of this combination with the seven letters and the relationship between collection and the last presentation.

The second topic (modern trend and the doubting in the validity of the Qur'an by adopting philological criticism and modern linguistics) came to

examine the current trend of the attempt in claiming to separate between the Koranic oral speech, and the text Blogger, through philological criticism and modern linguistics to end up to identify the destination of this trend. The conclusion included the findings of the research.

Keywords: Philological Criticism, Synchronization Reading, Linguistic Analysis, Theoretical Orientalism, Modern Currentist Suspicions, Synchronization with Downloading revelation.

مقدمة: لقد تكفل الله عز وجل بحفظ القرآن لقوله تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) ⁽¹⁾ وخصّ به من شاء من عباده، وأورثهم الكتاب لقوله تعالى: (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) ⁽²⁾ ولقول رسول الله I: "إنّ الله أهلّين من الناس، قيل من هم يا رسول الله I ؟ قال: أهل القرآن هم أهل الله، وخاصته" ⁽³⁾. وتوفي رسول الله I بعد أن أكمل الله الدين، وأتم النعمة وأوضح الرسول I كل شيء من أمور الملة.

الإشكالية: ترى كيف كان جمع القرآن في حياة الرسل I ؟ وكيف تزامن التنزيل والتسجيل ؟ وكيف تلقى أصحابه رضوان الله عنهم القرآن مشافهة وما أهم طبقات القراء من الصحابة والتابعين ؟ وكيف كان الجمع البكري ؟ وما أصوله وما منهجه ؟ وما علاقته بالعرضة الأخيرة والأحرف السبعة ؟ وما أهم مرتكزات التيار العلماني المؤشكلة لعملية الجمع ؟ وأين تكمن خطورتها ؟ وما موقف خلف الأمة منها في ضوء ما تركه سلفها ؟ وما مميزات الرد العلمي المؤسس الذي ينهض بالقيام بهذه المهمة الصعبة ويكبح جماح المبطلين الخراصين ؟ أحسب أنّ هذا البحث في سيرورته المتواصلة كفيل بالإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها.

الدراسات السابقة: لقد كان للباحثين المعاصرين سبق محمود في معالجة هذه القضايا لاسيما ما تعلق منها بالتيار العلماني، ومنها:

- 1- قراءة علمية للقراءات المعاصرة لصاحبه: للمرحوم د. شوقي أبو خليل.
- 2- الاتجاهات العقلانية الحديثة لصاحبه: د. ناصر بن الكريم العقل.
- 3- القرآن الكريم والقراءة الحديثة لصاحبه: د. الحسن العباقي.
- 4- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم لصاحبه د. أحمد محمد الفاضل.
- 5- التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، لصاحبه: د. منى محمد بهي الدين الشافعي.
- 6- العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص) لصاحبه: د. أحمد إدريس الطعان.
- 7- النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر لصاحبه: د. قطب الريسوني.
- 8- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية لصاحبه: د. طه عبد الرحمن.

المنهج المتبع في البحث: لقد ترسّمت في بحثي منهجا أزعّم أنه يفني بغرض الاستدلال، ويتوخى شروط البحث العلمي، ويقوم على العناصر التي يشملها المنهج الوصفي التحليلي وهي:

- 1- **الاستقراء:** أفدت منه في تتبع الموضوعات ذات الصلة بعنوان البحث، واستخدمته في نقد القراءات المعاصرة للنص القرآني، ورصدت من خلاله شبهات المبطلين وتخريصات الخراصين، و تعقبت أصحابها بما تمكنت من جمعه من دليل قوي و حجة داحضة.
- 2- **النقد:** إنه لا يمكن أن نزن الآراء ونعطيها حقها إلا بالنقد، ولا يمكن أن نسد الثغرات إلا من خلاله، ولقد أمكننا من خلاله تتبع تلك القراءة المنحرفة للنص القرآني التي تبثغي أرحنته وأنسنته وعقلنته وتحلية عوارها في ضوء ما حشدناه من أدلة قائمة على نصوص علمائنا الكبار، لكني - وكما يقتضيه البحث - لم أجر فيه مجرى التجريح والتهافت للتقيص والنيل من الغير، وإنما هو نقد الأفكار بالمفكر، ولا تقتل الأفكار إلا الأفكار.

جمع القرآن الكريم في عهد النبوة (تلقي الرسول I القرآن من ربه عز و جل) :

إنَّ أول بشري تلقى القرآن الكريم من ربه سبحانه، هو محمد بن عبد الله خاتم النبيين I ، أمّا عن كيفية تلقيه الوحي من ربه فنعرض لها في حديث عائشة رضي الله عنها لما سأل الحارث بن هشام رضي الله عنه رسول الله I قائلا: " يا رسول الله I

كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله I : " أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشد عليّ فينصم عني وقد وعيت عنه ما قال وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول"⁽⁴⁾. قالت عائشة رضي الله عنها : " ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فينصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرقاً"⁽⁵⁾ وكان رسول الله I حريصا على حفظ القرآن لما جاء في سورة القيامة من تحريكه للسانه استعجالا لحفظه، و جمعه في قلبه، حتى طمأنه ربه بألا يعجل به. قال ابن عباس: " إن النبي I كان إذا نزل عليه القرآن يريد حفظه، فقال الله تعالى ذكره: (لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه)"⁽⁶⁾ "⁽⁷⁾.

ويرى القرطبي أنّ قول ابن عباس رضي الله عنه يدل عليه ظاهر التنزيل وذلك أنّ قوله تعالى: (إن علينا جمعه وقرآنه)"⁽⁸⁾ ينبئ أنه إنما نهى عن تحريك اللسان به متعجلا فيه قبل جمعه، ومعلوم أن دراسته للتذكر، إنما كانت تكون من النبي I من جمع الله له ما يدرس من ذلك. ولذلك طمأنه ربه أنه جمع هذا القرآن في صدره وثبته فيه حتى يقرأه بعد أن جمعه الله له في صدره"⁽⁹⁾ ، ومما يدل على ذلك أن سخر له جبريل عليه السلام ليعارضه القرآن الكريم كل سنة.

- المبحث الأول : جمع الخلفاء للقرآن (دراسة في الأصول والمنهج)

أصول جمع الخلفاء : يطلق جمع القرآن كما يرى الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني على حفظه واستظهاره في الصدور، وعلى كتابته حروفا، وكلمات، وآيات، وسور"⁽¹⁰⁾.

نزل القرآن الكريم على النبي I ، وكان يعول على حافظته، ويستظهره ليقراء على الناس على مكث ليحفظوه، ويستظهروه هم بدورهم أيضا، على غرار العرب المتمتعين بسرعة الحفظ وقوته، حتى كانت دواوين أشعارهم محفوظة على ظهر قلب. يرى الإمام ابن الجزري (ت 833 هـ) أن حفظ القرآن في القلوب والصدور ليعد أشرف خصيصة من الله منّ بها على هذه الأمة، لما جاء في الحديث الشريف: " إنَّ ربي قال لي قم في قريش فأنذرهم، فقلت له رب إذا يلثغوا رأسي حتى يدعوه خبزة ، فقال: مبتليك ومبتلي بك، ومنزل عليك كتابا لا يغسله الماء، تقرؤه نائما ويقظان، فابعث جندا أبعث مثلهم، وقاتل بمن أطاعك من عصاك، وأنفق ينفق عليك"⁽¹¹⁾.

قال الإمام ابن الجزري: " فأخبر تعالى أنّ القرآن لا يحتاج في حفظه إلى صحيفة تغسل بالماء، بل يقرؤونه في كل حال، كما جاء في صفة أمتهم "أناجيلهم في صدورهم" وذلك بخلاف أهل الكتاب الذين لا يحفظونه لا في الكتب، ولا يقرؤونه كله إلّا نظرا، لا عن ظهر قلب. ولما خصّ الله تعالى بحفظه من شاء من أهله، أقام له أئمة ثقة تجردوا لتصحيحه وبذلوا

أنفسهم في إتقانه، وتلقوه من النبي I حرفاً حرفاً، لم يهملوا منه حركة ولا سكوناً، ولا إثباتاً ولا حذفاً، ولا دخل عليهم في شيء منه شك، ولا وهم، وكان منهم من حفظه كله، ومنهم من حفظ أكثره، ومنهم من حفظ بعضه، كل ذلك في زمن النبي I" (12).

وبعد هذا العرض السريع لما تعنيه دلالة جمع القرآن وحفظه، بشقيها الشفهي والكتابي، يجدر بنا أن نركز الآن على الشق الشفهي، ونحن نعلم أن العملتين كانتا تسيران بالتوازي، منذ نزول القرآن لأول مرة على قلبه I إلى انتهاء الوحي، إلى جمعه من قبل أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان رضي الله عنهما. وإذا ما بدأنا بالشق الشفهي فإنه ينقسم بدوره إلى قسمين رئيسيين:

1- التلقي والعرض. 2- التلقي بدون عرض.

الأصل الأول: التلقي والعرض في حفظ القرآن

نبدأ في هذا المبحث بالوقوف على مصطلح التلقي، والعرض، والإقراء على النحو التالي :

أ- **التلقي**: هو استقبال آيات القرآن سمعاً، وقبولها بوضوح، مع الحرص على وعي المسموع، ويعتبر هذا هو السبيل الأول في تبليغ القرآن للناس، وتحصيل الناس القرآن (13).

ب- **العرض**: لغة عرض الشيء يعرضه عرضاً، بمعنى أراه إياه، وأبرزه أو أظهره. ويقال: عارضت كتابي بكتابه أي قابلته (14).

العرض عند المحدثين: هو قراءة الحديث على الشيخ، وسميت القراءة عرضاً لعرضه على الشيخ سواء قرأ الحديث هو أو غيره وهو يستمع، ويطلق العرض على المناولة وهي أن يحضر الطالب كتاب الشيخ أمام أصله أو فرعه المقابل فيعرضه على الشيخ (15).

العرض اصطلاحاً: هو أن يقرأ الصحابي أمام النبي I ما قد سمعه وحفظه سابقاً بقصد التحقق من صحة العبارات والكلمات بحروفها، مع ضبط حركاتها ويشترط تحقق الإبراز والإظهار أي: حفظ القرآن على ظهر قلب (16).

جاء في فتح الباري أن العرض يعني: أن يستعرضه ما أقرأه إياه، أما المعارضة فهي مفاعلة بين الجانبين كأن كلا منهما كان تارة يقرأ والآخر يستمع (17).

ج- **الإقراء**: أن يقرأ النبي I الصحابي ما تيسر من القرآن، على النحو التالي:

1- أن يقرأ النبي I أولاً على الصحابي.

2- أن يجعله يعي ما سمع.

3- أن يقرأ الصحابي بصورة مطابقة لما سمع (18).

تلقي الصحابة القرآن عن نبيهم I:

لقد أمر الله الرسول I بتبليغ القرآن إلى الناس كافة بصورة يتحقق بها معنى التلقي لقوله تعالى: (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث) (19) وبذلك انطلق عليه الصلاة والسلام في تبليغ ما أمره به ربه عز وجل، وكان أول متلقيه القرآن للحفظ صحابته رضوان الله عليهم، وكان ذلك وفق ما أخذناه سابقا من مصطلحات وفق الترتيب الآتي:

1-التلقي: إن التلقي - كما أوضحنا سابقا- هو استقبال المسموع من القرآن بوضوح مع الحرص على وعيه(20). أي:

أن يقرأ الرسول I ما تيسر من القرآن أولا على الصحابي.

أ- أن يعي الصحابي ما سمع(21).

ب- أن يعيد الصحابي ما سمع بحيث يكون مطابقا لما سمع.

2-العرض: وهو أن يتلو الصحابي ما حفظه من القرآن الكريم عن ظهر قلب وذلك أمام الرسول I للتحقق من صحة عباراته، وكلماته وحروفه، وضبط حركاته(22). ولقد اشتهر بحفظ القرآن والتصدي لتعليمه نفر قليل من الصحابة رضي الله عنهم وذلك لكون لفظ (الحفظ) كان يعني في عرف السلف التفقه في القرآن(23) وقد صنّفهم الإمام الذهبي في طبقات. يطيب لنا أن نشير اليهم(24) ماشيا مع غرضنا من الدراسة، التي تستهدف الرد على التيار العلماني المشكك في صحة النص القرآني، والذي صرح بأن النص الشفهي قد ضاع إلى الأبد، وألا مناص من الوصول إليه أبدا، وأنه لا تطابق بين النص الشفهي والمدون لما اقتضته عملية النقد الفيلولوجي والقاعدة اللسانية. وإنه بوقوفنا على كيفية تلقي وعرض الطبقتين الأوليتين للقرآن نكون قد أحرصنا أولئك الأفاكين (قتل الخراصون) (25) ولعلّه من سخرية القدر أن نجد عثمان بن عفان رضي الله عنه على رأس الطبقة الأولى، الذي طالما نعته التيار العلماني ممثلا في الأستاذ أركون بالاستبداد، والتلاعب في نقل النص القرآني من الشفهي إلى المدون، فيما مرّ معنا في المباحث السابقة، ألم يقل أركون: " إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي، إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي : المصحف)، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عملية الحذف، والانتخاب، والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق؟"(26).

فما كان لأحد من حفظة القرآن الكريم بين يدي النبي I وإشراف منه عليه إقراء وعرضا أن يقبل على هذا العمل الخطير الدنيء (تحريف القرآن) وإليكّم نصّا آخر أكثر وضوحا يقول فيه: " يجمع المسلمون منذ القرن 10/4 على الأقل على أنّ الآيات التي يضمها المصحف الرسمي الذي جمع منذ الخليفة (عثمان) (644-656) على أنها تؤلف كل التنزيل وهذا الوضع يترجم عن قبول حادث واقع لا حادث حكمي"(27).

وهو بذلك يتهم سيدنا عثمان رضي الله عنه بأنه قضى على المجموعات الفردية، وعلى المواد المسجل عليها بعض السور، وأبعد مجموعة عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه وهي مجموعة مهمة جدا، مع أن النقص التقني في الخط العربي يفرض عليه الاستعانة بتلك الشهادات، وأن عملية الجمع هذه تمت في ظروف سياسية شديدة الهيجان، وتطور الكتابة في العصر

الأموي وتشكل تلك العصبية التي جمعت بين الدولة والكتابة والثقافة العالمية والأرثوذكسية، قام الحجاج بفتح مصحف عثمان على اختيارات جديدة، نحوية وصرفية، نالت من المعنى وأعاد تثبيت مصحف عثمان من جديد، وقبله المسلمون كحدث واقع ولم ينل الإجماع وهو لا يستغرب ذلك ما دام القرآن يحمل بذور هذه الصراعات ضد أي مدان من قبله "إن القرآن نفسه يحمل في طياته بذور هذا الصراع ضد العصبية الثانية المدانة، تحت اسم الجاهلية، أو الوثنية أو المشركين أو المنافقين أو البدو أي الأعراب" (28).

الأصل الثاني : التلقي بدون عرض في تبليغ النبي I النص القرآني شفهيًا: (29)

لقد تعددت صور تبليغ النبي I القرآن الكريم شفهيًا بدون عرض، وذلك من قبيل إسماعه I كل من يحضر مجالسه ما نزل من القرآن، وقراءته على كل من يدعو إلى الإسلام، ومن خلال قراءته في المسجد في الصلوات الخمس، كما كان يغشي الناس في مجالسهم ويقرأ عليهم القرآن، ويكلف الصحابة الحافظين بإقراء بعضهم بعضاً، ويبعث الرسل إلى القرى المجاورة والبوادي ليعلموا الناس القرآن، وحتى قادة الجيوش كان يأمرهم بتعليم من أسلم ما تيسر منه.

الأصل الثالث : نقل النص القرآني بالتدوين:

إنّ نقل النص القرآني بواسطة التدوين يمثل النوع الثاني من أنواع النقل القرآني إلى الأمة وحفظه وضبطه بعد النقل الشفهي، وكلا النوعين كانا قد تمّا بإشراف رسول الله I ، ليتسلمه من بعده أصحابه الأقطاب، وتتم عملية جمعه في صحف على عهد الصديق رضي الله عنه، وتليها عملية جمع الأمة على قراءة واحدة على عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه، وتمت العمليتان على ملاء من الصحابة، وباركوا ونالتا الإجماع القلبي، والرضى النفسي على عكس ما روج له وكلاء الغرب من أراجيف. ولقد مرت عملية نقل القرآن إلى الأمة بالتدوين بمراحل نذكرها تباعاً على النحو الآتي:

1- تدوينه في حياة النبي I .

2- جمعه في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه،

3- جمع الأمة على قراءة واحدة في عهد عثمان رضي الله عنه.

تدوينه في حياة النبي I . (تزامنية التسجيل مع التنزيل)

كان رسول الله I يملئ على كتاب الوحي ما نزل من القرآن وهو لا يزال ينزل بغية ضبطه وتدوينه، وشمل هذا العمل الجليل القرآن كله، منذ نزوله إلى انتهائه وكان لرسول الله I كتبه من خيرة أصحابه (30):

ومن الشواهد الدالة على تزامنية التسجيل مع التنزيل ما جاء في حديث عبد الله بن عباس عن عثمان بن عفان رضي الله عنهم قال: "كان رسول الله I مما يأتي عليه الزمان ينزل عليه من السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه شيء يدعو بعض من يكتب عنده فيقول: ضعوا هذا في السورة التي يذكر فيها كذا" (31).

والحديث واضح الدلالة (كان إذا نزل عليه شيء يدعو بعض من يكتب عنده)

مما يثبت تزامنية التسجيل مع التنزيل إذا نزل ← يدعو.

ومن جانب الصحة فهو منسوب لابن عباس رضي الله عنه، وقائله الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، ومورده صحيح الإمام البخاري رحمه الله تعالى، وهو أصح كتاب في السنة المطهرة بعد كتاب الله. وقد حدث سهل بن سعيد الساعدي أن مروان بن الحاكم أخبره أن زيدا قال له: "إن رسول الله I أملى عليه (لا يستوي القاعدون من المؤمنين) (32) فجاءه ابن أم مكتوم وهو يملي عليّ فقال: يا رسول الله I، والله لو أستطيع الجهاد لجاهدت - وكان أعمى - فأنزل الله على رسوله □ وفخذه على فخذي فثقلت عليّ حتى خفت أن ترضى فخذي، ثم سرّني عنه فأنزل الله (غير أولي الضرر) (33) " (34).

فالحديث كله واضح في دلالة على تزامنية التسجيل مع التنزيل.

ومن تلك القرائن: 1- إملأ رسول الله I على كاتبه

2- مجيء عبد الله بن أم مكتوم إلى رسول الله I أثناء الكتابة .

3- نزول شطر الآية في تلك اللحظة (غير أولي الضرر) وفخذ رسول الله I

على فخذه زيد رضي الله عنه ثم سرّني عنه فأنزل الله (غير أولي الضرر).

وجاء في حديث البراء: " لما نزلت (لا يستوي القاعدون من المؤمنين) (35) دعا رسول الله I زيدا فكتبها، فجاء ابن أم مكتوم فشكا ضرارته، فأنزل الله (غير أولي الضرر) (36) ".

فهل فهم الآن أولئك الذين أرادوا الفصل بين القرآن والمصحف، وبين الخطاب الشفهي والمدون بدعوى ما تمحّض عن علم اللسانيات الحديثة والنقد الفيلولوجي، من تباين بين طبعي النصين أن ذلك الزعم ليس إلا تحرّصات لا تغني عن الحق شيئا .

يقول أركون: " ومن أهم هذه المكتسبات ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا، فهناك أشياء تضيق أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية، ومن هذه المكتسبات التخلي عن الهوس الايتمولوجي الباحث عن معاني أصول الكلمات باستمرار " (37).

فهو يرى في هذا النصّ أنّ اللسانيات تحدد له ذلك التمايز بين الخطاب الشفهي، والكتابي وتجعله يتخلى عن البحث عن أصول الكلمات، لتصبح مهمته تشتغل على آنية الكلمة في سياقها الحالي، أو نصها الحالي الذي تدرس فيه، ليثبت تاريخية النص القرآني، وبالتالي يكون قد طعن في صحته من جانب، وأصغ عليه طابع التاريخية من جانب آخر، و نفى عنه تزامنية التسجيل مع التنزيل، وأثبت له ما يختمر في تصوره من فجوات بين مرحلتي التنزيل والتدوين من جانب آخر أيضا ليخلص إلى ضياع النص الشفهي الأصلي كلياً " وهذا التبليغ الشفهي الأول قد ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث " (38).

إنّ الأحاديث الدالة على تزامنية التسجيل مع التنزيل تبقى أقوى الحجج الدامغة التي تثبت في جلاء مدى التطابق بين النص القرآني الشفهي والكتابي، ذلك أن الرسول I أقام التدوين على فورية التسجيل، والإملأ الشخصي والمعارضة.

يقول الدكتور محمد حسن جبل: " إنّ الفورية بالغة القيمة إلى أقصى حد، ذلك أنّ الفورية تعني أن الذي كتب بين يدي

I النبي

فور نزوله هو عين ما أوحى به تماماً"⁽³⁹⁾.

فإذا كنا قد بينا فيما عرضناه من نصوص ما اكتسبته فورية التسجيل من قيمة في حفظ النص القرآني منذ نزوله إلى توقف الوحي، فإن للمعارضة بقسميها أهمية بالغة لما ترتب عليها من المصادقة على صحة النص القرآني، حيث كانت قراءة الرسول ﷺ على جبريل كل رمضان تثبتنا لصحة القرآن من رب العزة إلى رسول الله I عن طريق الروح الأمين، وقد نصّ القرآن على أمانة النقل لقوله تعالى (انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين)⁽⁴⁰⁾. ولقوله تعالى: (نزل به الروح الأمين على قلبك)⁽⁴¹⁾ وقوله تعالى فيما يخص أمانة رسوله I: (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين)⁽⁴²⁾ .

أما المعارضة البشرية لما كتب من قبل كتاب الوحي، فكانت تجرى بين يدي رسول الله I ، وكان يطلب من كاتبه قراءة ما كتب، ولأدل على ذلك حديث زيد رضي الله عنه الذي جاء فيه : "كنت أكتب الوحي عند رسول الله I وهو يملي عليّ، فإذا فرغت قال: اقرأه فأقرأه، فإن كان فيه سقط أقامه"⁽⁴³⁾.

وعلى هذه الشروط التي أقام عليها رسول الله I تدوين القرآن من حرصه على فورية التسجيل، والإشراف المباشر على إملائه أثناء تنزيله، ومطالبة كتابه بإعادة قراءته لتقويم ما قد كتبوه، كان القرآن الكريم قد دون كله، مرتب الآيات لما جاء في حديث زيد رضي الله عنه: " كنا عند رسول الله I نؤلف القرآن من الرقاع"⁽⁴⁴⁾.

قال الخطابي: " قد كان القرآن كتب كله في عهد رسول الله I لكن غير مجموع في موضع واحد، ولا مرتب السور"⁽⁴⁵⁾ فالكتابة شملته كله، ولكنه لم يكن مرتب السور على عكس ترتيب الآيات الذي كان توقيفياً لما جاء في حديث عثمان رضي الله عنه: " كان رسول الله I كثيراً ما تنزل عليه السور ذات العدد فإذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول: "ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا"⁽⁴⁶⁾.

وإن ما يؤكد على شمولية الكتابة للقرآن كله على عهد رسول الله I ما كان يقوله ابن عباس رضي الله عنه : " ما ترك النبي I إلا ما بين الدفتين "⁽⁴⁷⁾.

والمراد به ما جمع في المصحف رداً منه على من زعم أن كثيراً من القرآن ذهب بذهاب حملته، وهذا من زعم الشيعة التي ادعت أن التنصيب على إمامة علي رضي الله عنه وخلافته، كان مثبتاً في القرآن ، وكتمه الصحابة من بعد وفاة النبي I. وليس المراد من قول ابن عباس أنه ترك القرآن مجموعاً بين الدفتين، لأن ذلك مخالف لما تم من بعده على عهد أبي بكر الصديق ، و عثمان رضي الله عنهما، كما سنعرض له في بحثنا.

- جمع الخلفاء والعرضة الأخيرة:

لقد أكد أبو عبد الرحمن السلمي وهو أحد الذين تلقوا القرآن عن الصحابة من الطبقة الأولى، أكد على أن قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار كانت قراءة واحدة، وهي القراءة التي قرأها رسول الله I على جبريل

مرتين في عام وفاته، وكان زيد قد شهدها وكان يقرأ بها ويقرأ الناس بها ولذلك اعتمده الصديق في جمعه و ولده عثمان من بعده رضي الله عنهم⁽⁴⁸⁾.

وهذا ما ذهب إليه الإمام الحافظ ابن الجزري في قوله: " فكتبت المصاحف على اللفظ الذي استقر عليه في العرضة الأخيرة عن رسول الله I ، كما صرح به غير واحد من أئمة السلف، كمحمد بن سيرين وعبيدة السلماني وعامر الشعبي " (49).

إشارة إلى عمل سيدنا عثمان رضي الله عنه الذي جمع الأمة على حرف واحد و قراءة واحدة معتمدا على الجمع البكري ذاته .

وهذا كفيل بدحض أدعاء التيار العلماني و بتخريف أفواههم، فليس هنالك من شفهي قد ضاع بوفاة أصحابه إلى الأبد، وليس هنالك من انتخاب وحذف و تلاعبات لغوية حصلت أثناء الانتقال من مرحلة الشفهي إلى الكتابي⁽⁵⁰⁾. كما زعمت المبررات الأركونية في أحجيتها اللسانية الفيلولوجية، التي لا تنطلي إلا على أولي العقول الخرفة، والعقائد المتزعزعة.

المبحث الثاني : التيار العلماني والتشكيك في صحة القرآن (الأستاذ محمد أركون نموذجاً)

إن مشروع الأستاذ محمد أركون⁽⁵¹⁾ (1928-2010) يتلخص في توجيهين اثنين:

التوجه الأول: يشغل على تاريخ النص القرآني من حيث تكوينه ، وجمعه وتدوينه، ويهدف من خلال ذلك إلى التشكيك في صحته، ونزع قداسته، ثم المطالبة بإعادة تشكيله وفق النتائج التي توصل إليها النقد الفيلولوجي، واللسانيات الحديثة.

التوجه الثاني: يهتم بإعادة قراءة القرآن الكريم وذلك بإخضاعه لمناهج العلوم الإنسانية الحديثة، ونقد أمهات التفاسير والطعن فيها، بهدف أرخنة النص القرآني وجعله متواشجا مع سيلان التاريخ، ومساوقا للتغيرات التي تطرأ في كل زمان وحين، وإذا ما تم له ذلك سهلت عليه إعادة قراءته وتشكيله من جديد، بعد قطعه عن التفاسير التراثية الكبرى العليمة باللسان العربي المبين .

1- الأستاذ محمد أركون ودعوى أرخنة النص القرآني:

لقد دأب الأستاذ أركون على اتخاذ عدة طرق ملتوية لتثبيت أفكاره ، و مراوغة المتلقي لقبولها بجعلها في صورة مسلمة لا تستدعي نقاشا، ومن هذه الطرق زعمه أن النص القرآني سيظل مستغلقا غير مفهوم حتى من قبل الأكثر تخصصا فضلا عن متوسطي التعليم ما لم تتم أرخنته، و ليس له في ذلك من سبيل سوى أن يشرح بواسطة المناهج الحديثة لقوله "ولكننا نعلم أن القرآن كنص يظل مستغلقا، وغير مفهوم حتى بالنسبة للمؤرخين أو المثقفين الأكثر تخصصا و تبحرا في العلم، فما بالك بجمهور المؤمنين؟..... ولا أحد يفكر في شرحه أو تفسيره على ضوء المناهج الحديثة من أجل تقريبه من الأذهان و العقول " (52).

و يتحسر أركون على كون هذه المبادرة لم تأت من المسلمين أنفسهم وإنما جاءت من جامعة (تورنتو الكندية)، ومن الناشر الهولندي "بريل" و برئاسة البروفسورة "جين دام ماك أوليف" وتهدف هذه المبادرة إلى دراسة كل كلمة من كلمات القرآن دراسة تاريخية، مستقلة متقصدة التعرف على جذور الكلمات القرآنية، ومن أين جاءت وكيف يمكن تحريكها في ذلك الزمن "القرن السابع الميلادي" وذلك المكان "شبه جزيرة العرب" وبهذا يتم فك غموضه حسب أركون. كما يرى أنه إذا ما كان البحث التاريخي قد أثبت تاريخية النص القرآني فإنه لابد من التصدي لتلك السمة التبجيلية الأكثر إدهاشاً، التي ما طفقت تقنع الناس بأن القرآن عبارة عن المرجع الأعلى و النهائي لكل البشر، لاحتوائه على كل الأجوبة لكل الأسئلة، وعلى الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان، وهو يتعالى على التاريخية، ولا يتأثر بها⁽⁵³⁾. كما ينتقد أركون البحث التاريخي الاستشراقي الذي أقصر دوره في البرهنة على الطابع البشري للقرآن، يربطه بالكتب السابقة عليه من خلال ما توفر من قواسم مشتركة بينها وبين القرآن كقصة موسى، و عيسى عليهما السلام، وقصة فرعون والطوفان التي وردت كلها في الكتب السابقة، إلا أن القرآن عرضها بطريقة متميزة مما يثبت نسبية صحة هذه الكتب⁽⁵⁴⁾ وفي الأخير يعلق آماله على التحليل الألسني للقرآن الكريم على الرغم من نقصه وصعوبة فهمه - حسب زعمه - إلا أنه يحرج القارئ من هبة القرآن اللاهوتية ويصيره نصاً لغوياً صرفاً، تنطبق عليه القوانين النحوية و الصرفية، ذاتها كباقي النصوص الأدبية من جانب، ومن جانب آخر يرجعه إلى تاريخيته.

يقول أركون: "يمكن القول بأن نصر حامد أبو زيد هو أول باحث مسلم يكتب بالعربية ويدرس في جامعة القاهرة و يتجرأ على انتهاك المحرمات العديدة، التي تمنع تطبيق مكتسبات اللسانيات الحديثة الأكثر إيجابية على القرآن وكان محمد خلف الله قد حاول قبله أن يطبق النقد الأدبي على تحليل القصص القرآني، وعلى الرغم من أهميته العلمية المتواضعة إلا أن كتابه أحدث ضجة كبيرة في وقته"⁽⁵⁵⁾. ويرى أن إدانة القراءة التبجيلية من حيث نواقصها لا تكفي، كما لا يجب الاستكانة لقمع المنهجيات الحديثة من قبل حراس الأرثوذكسية الأشداء، وإنما يجب التحرر من تلك المسلمات اللاهوتية، التي ترسخت منذ قرون طويلة حتى نرى القرآن في ماديته اللغوية كأى نص أدبي، وثمة نقرؤه على حقيقته بعيون جديدة، وقد ألبس واقعته وذلك بتشكيل لاهوت جديد يحل محل اللاهوت القديم، إنه لاهوت التصالح مع الحداثة⁽⁵⁶⁾.

أركون ودعوى التأسيس لانعدام التطابق بين الخطاب القرآني الشفهي والنص المدون

1- بواسطة الدلالة المعجمية للفعل "قرأ"

يزعم الأستاذ أركون أن الفعل "قرأ" لا يدل إلا على التلاوة فقط وإذا ثبت ذلك فإن المصدر: (قرآن) لا يصبح مرتبطاً إلا بنص شفهي، فحذر المادة (قرأ) يدل بالأحرى على التلاوة ولا يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب⁽⁵⁷⁾. بينما نجد في كتاب آخر يرى أن "قرآن" هو مصدر للفعل "قرأ" بمعنى القراءة لكن تاريخياً لا يصح ذلك، لتغلب الثقافة الشفهية والكلام المباشر على الكتابة والقراءة آنذاك، ولقلة الكتابة وقلة ممارستها في المجتمعين المكي والمدني على السواء، وهذا ما يبرر على حد زعمه تأخر التدوين إلى ما بعد الخليفة الثالث.

يقول أركون: "في اللغة العربية كلمة قرآن هي المصدر بالنسبة للفعل قرأ وبالتالي فمعناها القراءة بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكن على الصعيد التاريخي للتلفظ بالخطاب القرآني نلاحظ أنّ الثقافة الشفهية، والكلام المباشر كانا يتغلبان على الكتابة والقراءة ففي زمن النبي المؤسس (I) كانت الكتابة قليلة، والذين يعرفون ممارستها كانوا محدودي العدد وبالتالي فكلمة قرآن كانت تحمل بالأحرى معنى التلاوة أو التلفظ الشفهي لبعض العبارات" (58). وبهذا يكشف الأستاذ عن مبتغاه، ويفضل الحديث عن خطاب قرآني لا عن نص قرآني، إذ لم يكن ثمة نص قرآني أصلاً، والتدوين لم يتم إلا في عهد الخليفة الثالث، وبذلك يظن أركون أنه توصل إلى إقرار ضرورة التمييز بين الخطاب الشفهي والنص المدون، لاسيما في ضوء اكتشافات اللسانيات الحديثة (59)، وما أثبتته النقد الفيلولوجي الاستشراقي.

ولتبيان حقيقة ما ذهب إليه أركون حرّى بنا أن نقف على الدلالة المعجمية للفعل "قرأ" والمصدر "قرآن" في معاجم اللغة العربية كالتهذيب واللسان، والمفردات، ثم نعرض لها من حيث الدلالة الاصطلاحية في كتب علوم القرآن كـ "جمال القراء"، و"البرهان"، و"الإتقان"، و"مناهل العرفان" وغيرها، وإن كان أركون لم يشذ عن قاعدة الاشتقاق لهذا المصدر، ولا على المعنى المعجمي لفعله "قرأ" فإنه قد وجد ضالته في قصر دلالة على التلاوة دون القراءة لما زعم أنه من المقتضيات التاريخية لطبيعة ذلك المجتمع الأمي. وسنفتد زعمه إن شاء الله حينما نعرض لتزامنية التنزيل مع الكتابة، منذ بداية نزول الوحي إلى العرضة الأخيرة في آخر رمضان عاشه الرسول I.

لقد أجمعت الكتب التي بين أيدينا على أنّ لفظ "قرآن" مصدر مشتق من الفعل "قرأ" إلا الإمام الشافعي رضي الله عنه فقد خالف هذا الإجماع لما أورده كل من الأزهري في "التهذيب"، والزركشي في "البرهان" وهو بذلك يرى أنّه اسم ليس بمهموز ولا بمشتق، ولكنه اسم لكتاب الله كالتوراة والإنجيل (60).

جاء في التهذيب أن معنى "قرآن" يكون بمعنى الجمع والضم (61)، ويرى الراغب الأصفهاني أنه مصدر نحو: "كفران" و"رجحان" وقد خص بكتاب الله تعالى فصار له كالعلم، أما عن قوله تعالى: "وقرآن الفجر" فيقول أي قراءته (62)، أما صاحب اللسان فيرى أنه مصدر مشتق من قرأ يقرأ ويقرأ (بضم الراء)، قرء، قراءة، قرأنا، فهو مقروء.

القرآن: بمعنى الجمع، وسمي بذلك لجمعه السور. ويستدل بقوله تعالى: (إن علينا جمعه وقرآنه) (63) أي جمعه وقراءته وقوله تعالى: (فإذا قرآنه فاتبع قرآنه) (64) أي قراءته.

قال الشاعر: هُنَّ الحُرَّاءُ، لا رَبَّاتُ الحِمْرَةِ سُودُ الحَاجِرِ لَا يَقْرَأْنَ بالسُّورِ (65)

الشاهد: أراد لا يقرآن السور وتكون الباء زائدة كقراءة من قرأ قوله تعالى: (تنبت بالدهن وصيغ لآكلين) (66) أي تنبت الدهن. ثم يختتم كلامه بالإشارة إلى الدلالة المعنوية، بمعنى الضم والجمع، كقولنا: قرأت الشيء، أي جمعته وضممت بعضه إلى بعض. والدلالة المادية كقولنا قرئت الصحيفة، الصحيفة مقروءة. وقرأت الكتاب قراءة وقرآنا ومنه سمي القرآن بالقرآن (67). وهذا ما ذهب إليه كل من الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، والأستاذ محمد بكر إسماعيل، والأستاذ محمد

محروس، حيث يرى الشيخ الزرقاني أن لفظ "قرآن" مصدر مرادف للقراءة ومنه قوله تعالى: (إن علينا جمعه وقرآنه) (68) ونقل من المعنى المصدر ليجعل اسماً لكلام الله تعالى المنزل على رسوله I من باب إطلاق المصدر على مفعوله (69).
أمّا د. محمد بكر إسماعيل فيعيد الكلام ذاته مقراً بأنه مصدر للفعل "قرأ"، يقرأ، قراءة وقرآن، من باب إطلاق المصدر على مفعوله، ويكون القرآن بمعنى المقروء (70).

وأما د. محمد محروس فيركز على دلالة الفعل "قرأ" التي تكون بمعنى الضم والجمع، وبمعنى التلاوة، وتلفظ الحروف المرسومة، والنطق بها على الهيئة التي كتبت بها، كما أنها تطلق أيضاً على مجرد التلاوة الشفهية. وعلى المعنى الثاني أي: تلفظ الحروف المرسومة، والنطق بها على هيئتها، جاء القرآن وهو المتلو المقروء، والقراءة في كتاب ملموس كان مطلوب الكفار الذين قالوا (71): (حتى تنزل علينا كتاباً نقرأه) (72). وبعد هذا العرض للدلالة المعجمية نستخلص أنّ لفظ "القرآن" دالتين:

1- **دلالة معنوية:** بمعنى الضم، والجمع سواء كان مهموزاً أو مخففاً ولذلك نقول: قرنت الشيء بالشيء إذا ضمته إليه، والقرآن يضم السور والآيات ومن هذا المعنى سمي الجمع بين الحج والعمرة قرآناً، ويرى الزجاج أن ترك الهمز فيه من باب التخفيف ليس إلا (73).

2- **دلالة مادية:** بمعنى كتاب مقروء، وهذا قد سبق وأن وقفنا عليه في لسان العرب (74).

أمّا أركون فيأبى إلا أن يفضل الحديث عن خطاب قرآني، لا نص قرآني، لتأخر مرحلة الكتابة إلى الخليفة الثالث رضي الله عنه وفي ذلك يقول: "وفي القرآن نفسه نجد أنّ جذر المادة قرأ يدل بالأحرى على معنى التلاوة وذلك لأنه لا يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب" (75)، وهو بهذا الزعم لا يتصور القرآن الكريم إلاّ تبليغاً شفهياً، لم يعرف الكتابة إلاّ بعد فترة زمنية طويلة، وقد ضاع إلى الأبد.

يقول أركون: "وهذا التبليغ الشفهي الأول قد ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث" (76). وبهذا تظهر نوايا أركون الكامنة وراء محاولته الفصل بين القرآن والمصحف من خلال هذا المدخل المعجمي، فماذا يا ترى عن إعماله النقد الفيلولوجي واللسانيات الحديثة؟.

2- بواسطة النقد الفيلولوجي واللسانيات الحديثة

أ- **بواسطة النقد الفيلولوجي:** يضطلع النقد الفيلولوجي الاستشراقي - على حد زعم أركون - بمهمة الفصل بين

الخطاب القرآني الشفهي والمدون، والبحث في صحة المقاطع من عدمها (77). ففي أثناء الانتقال من المرحلة

الشفهية إلى المرحلة الكتابية تضع أشياء وتتحوّل أخرى، وتحذف أشياء، وتنتخب أخرى على غيرها، كما تتم

عدة تلاعبات لغوية. وهذا كله كما يريد أركون يؤسس لانعدام التطابق بين الخطاب الشفهي والنص المدون.

يقول أركون: "إنّ الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي مرحلة المصحف) لم

يتم إلاّ بعد حصول الكثير من عمليات الحذف، والانتخاب، والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات،

فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد

أُتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية، وهذا ما أثبتته النقد الفيلولوجي الاستشراقي⁽⁷⁸⁾.

فالملاحظ أنّ حمولة النص حبلت بمغالطات جمة من قبيل حالات الحذف التي تمت أثناء الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى المدون، والانتخاب والتلاعبات اللغوية وإتلاف المخطوطات، وكلها تمت في ظروف سياسية حامية الوطيس مما جعل كل من أركون والمستشرق الفرنسي "بلاشير" يتخذانها ذريعة في طرح العديد من التساؤلات وفرض العديد من الفرضيات حول شروط وظروف تثبيت النص القرآني⁽⁷⁹⁾. فالنقد الفيلولوجي - حسب زعمهما - قد كشف عن أشياء مذهلة وطرح عدة تساؤلات حول جمعه في المصحف أيام عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولكن هذا النقد لم يستطع القطع بأي شيء⁽⁸⁰⁾. ولئن كان النقد الفيلولوجي - حسب زعم أركون - قد أفلح في إثبات ذلك التباين على مستوى بنية الخطابين الشفهي والكتابي فإنه لم يفلح في التوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارة اللغوية القرآنية، وهذا ما سوف تستطلع به اللسانيات الحديثة.

ب- بواسطة اللسانيات الحديثة: لقد دأب أركون على التلاعب بالألفاظ، والاحتياال لمراوغة قارئه وتضليله بصك المصطلحات، وتقديم المفاهيم الجلييلة في صور مسلمات وبديهيّات، ومن قبيل ذلك أن يقدم لنا الخطاب الشفهي التأسيسي للأديان السابقة كمسلمة اشتركت فيها كل الكتب السماوية وهذا صحيح ولكن ماذا عن تدوينها؟ فهو يرى أنها لم تدون إلا بعد وفاة أصحابها بفترات طويلة دون أن يسوق دليلاً واحداً. إنّ أركون لم يعد يكثر للبحث في صحة المقاطع القرآنية من عدمها ذلك أنّ النقد الفيلولوجي قد أثبت التباين بين الخطاب الشفهي، والنص المدون، وأضحى هم كلساني كبير! السعي إلى تحديد المعنى المنتج في ذلك الزمن، في إشارة صريحة إلى إضفاء التاريخية على النص القرآني، والإشادة بعلم اللسانيات الذي فتح له هذه الأفاق. يقول أركون: "وأقول بأنه يتيح لنا أن نلقي إضاءة جديدة، ليس فقط على النص القرآني، وإنما أيضاً على كل النصوص الدينية التأسيسية الأخرى كالطورا والإنجيل، فهي لم تكتب إلا بعد مرور فترة على وفاة موسى، وعيسى، وعندئذ لا نعود نكتفي بالبحث عن مدى صحة المقاطع المنقولة كما يفعل النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وإنما نصبح نطرح الأمور من زاوية أوسع بكثير، يصبح هنا هو التالي: تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي، والتمييز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب، وهذا شيء يعرفه علماء الألسنيات⁽⁸¹⁾."

أراد صاحب هذا النص أن يثبت في ذهن قارئه جملة من المغالطات، واستطاع أن يقدمها في صورة مسلمات لئلا يصدمه، وذلك من قبيل تسويته صراحة بين القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى، التي نالها التبديل، وطراً عليها التحوير، ومسحها التغيير، وقلاها المعتنقون ونبذوها، لعدم تليبيتها لحاجاتهم الدنيوية، والأخروية، ولتصادمها مع فطرة الله التي فطر الناس عليها، وقد تناسى أركون أن الله تكفل بحفظ كتابه الخاتم، وأخصه بصفة الهيمنة على الكتب المنزلة كلها.

أما البحث في صحة المقاطع القرآنية من عدمها المعتبرة عند المسلمين معيارا بين الكفر والإسلام، فلم يعد يكثر لها الأستاذ، فالنقد الفيلولوجي قد أثبتتها وأضحت مسلمة متجاوزة لديه ليتخطاها إلى تحديد مميزات بنيتي الخطاب الشفهي والكتابي. وهو يقر بوجود اختلاف بين الخطابين ويقصر معرفته على علماء اللسانيات، ذلك أن اللسانيات تهتم بالبحث عن المعاني الخافة أو المحيطة، وتفرق بين المعنى الحرفي للكلمة والمعنى المجازي، ولا تهتم إلا بالجانب الآني للكلمة في سياقها الحالي، أو النص في صورته الحالية مقطوعا عن خلفيته، بعيدا عن معناه الأصلي.

يقول أركون: "ومن هذه المكتسبات التخلي عن الهوس الايتمولوجي الباحث عن معاني أصول الكلمات باستمرار" (82). وفي هذا النص انتقاد صريح للنقد الفيلولوجي الاستشراقي الذي لم يتجاوز البحث في صحة المقاطع المنقولة مشافهة، يبحث عن أصول الكلمات التي أصبحت متجاوزة في البحث اللساني، الذي يهتم بالبحث عن المعاني الخافة، ويكتفي بالنص في صورته الحالية. ومن ثم يعلن أركون فشل أية قراءة تهدف إلى الوصول إلى المعنى التاريخي للعبارة اللغوية القرآنية، وهذا كفيل بزحمة الاستغلال الإيديولوجي للخطاب القرآني، الذي ما فتى أصحابه يصرفون النظر عن فشل هذه القراءة، بغية الحفاظ على الوظيفة التعبوية للنص.

يقول أركون: "ونقصد بذلك ما يلي: بما أن بعض المواد أو الوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة، فإنه ينبغي علينا أن نعترف بأن أية قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارة اللغوية القرآنية" (83).

إن أركون في هذا النص يعرف كيف يأخذ بيد قارئه، بحيث يجعله يسلم أولا باندثار وتلف المواد والوثائق الأساسية الموصلة إلى المعرفة الصحيحة بالقرآن، وباندثارها ينعدم التوصل إلى المعنى التاريخي للعبارة اللغوية القرآنية، فالحيثيات والظروف المحيطة بالخطاب القرآني أثناء تلفظه لأول مرة من قبل النبي I قد اندثرت - على حد زعمه - وكأنه لا تزامن بين الشفهي والكتابي، مما يؤشر بدقة إلى رغبة أركون في إحداث شرح بين النص القرآني المدون والخطاب الشفهي، الذي نزل على قلبه بواسطة الروح الأمين، كما يؤشر إلى نزاع المكانة المرموقة عن العلماء الكبار المفسرين الذين هم - في نظره - قد احتكروا الحقيقة و"أدجلوا" الخطاب القرآني لصالحهم، في حين لا وجود للمعنى التاريخي للعبارة اللغوية القرآنية.

خاتمة

هكذا ينتهي هذا البحث، ونحسب أننا قد وفينا بما ألزمتنا به أنفسنا في مقدمته، وأجبنا عن الأسئلة المخورية والفرعية التي طرحناها، دون التجني على أصحاب التيار العلماني. ذلك أن من روائع الإسلام - كما نعرف - موضوعيته فيما يصدره من أحكام، وإن كان بحق أعدائه فإنه لا يظلمهم بالقول بما ليس فيهم، وإن قال ما فيهم فلا يكون بغرض القدرح والتجريح والتشهير، إنما يتوخى في كل ذلك الوصول إلى الحقيقة، لاسيما وأن النقد السليم ينصب على المنهج والأفكار، لا على الأشخاص.

لقد عاين هذا البحث قضية جمع النص القرآني مشافهة وتدويننا انطلاقاً من بداية نزوله على سيدنا محمد I ، وحاولت أن تركز على الجمع البكري، متوقفة على السياق العام الذي حد فيه، مشيرة إلى أصوله ومنهجه، وأخصت بالتحليل والنقد فترة من حركة التأويل ، العلماني أو القراءة المعاصرة للنص القرآني لتخلص إلى النتائج التالية:

أولاً: ركزت هذه الدراسة على تزامنية التسجيل والتدوين ، ووقفت على صحاح الأحاديث النبوية الشريفة الواردة فيها ، وأشارت إلى كتاب الحي ، وإلى طبقتين من طبقات القراء ، ممهدة بذلك الطريق ليكون على عاتقها توضيح الجمع البكري، وكيف كان منهجه ، ومدى تطابقه مع العرضة الأخيرة ، لتخلص إلى معنى الأحرف السبعة ، وعلاقتها بالجمع البكري

ثانياً: وقفت هذه الدراسة على تضارب آراء أركون في قضية القرآن الكريم، من حيث تنزيله، وجمعه، وتدوينه، من القول بالتدوين الجزئي في حياة الرسول I، إلى القول بأنه لم ير التدوين إلا في زمن الخليفة الثالث رضي الله عنه، إلى القول بأنه لم يكتمل تدوينه إلا في زمن حاكم العراق الحجاج بن يوسف، وتناولت تلك الآراء بالنقد والتحليل، بما تسمح به الدراسة وإيضاح ثافتها ومجانفتها للحقائق التاريخية، فضلاً عن سمة ذلك الكتاب الذي جعل الله معجزته في حفظه، وأقامت هذه الدراسة الحجة على أركون، فيما يخص إدعاؤه الكاذب القائل بخرق متن القرآن، وذلك بالتركيز على تزامنية التنزيل مع التسجيل .

وفي الأخير ستبقى هذه الدراسة مفتوحة على آفاق القراءة المعاصرة للنص القرآني، ذلك أن الكثير من المشاريع المزعومة لم يتيسر لي الوقوف عليها، ولابد من تحريك قراءتها كي تكون الصورة أكثر اكتمالاً، وإذا كانت هذه القراءة المعاصرة تفضل التأويل على التفسير ، بل تتجاوز التأويل إلى التفكيك، وتبحث في ما تدعيه ظلماً وعدواناً خروم النص القرآني، وعدم انسجامه، وفوضاه، وعدم ترتيبه، فإن المسؤولية الواقعة على الدارسين لهذه القضايا تكون أعظم في تبيان مخاطرها ورصد انحرافاتهما.

قائمة الهوامش:

- 1 - سورة الحجر الآية 09
- 2 - سورة فاطر الآية 32
- 3 - رواه ابن ماجة وأحمد والدرامي من حديث أنس وإسناد رحالة ثقة نقلا عن الإمام الحافظ أبي الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ط 2، 2002، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ج 1 ص 12
- 4 - المرجع السابق ج 1 ص 18-19
- 5 - المرجع نفسه ج 1 ص 19 تحت رقم: 3215
- 6 - سورة القيامة الآيات: 16-17-18
- 7 - الطبري، الإمام أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن ضبط وتعليق محمود شاكر الحارستاني، ط 1 ب ت ، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان ج 29 ص 222
- 8 - سورة القيامة الآية 17
- 9 - ينظر المرجع السابق ج 29 ص 224
- 10 - الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن ت فواز أحمد زمرلي ، ط 1 1995 دار الكتاب العربي بيروت ، ج 1 ص 16
- 11 - مسند الإمام أحمد ج 3 ص 127
- 12 - النشر في القراءات العشر ابن الجزري ج 1 ص 13
- 13 - ينظر وثيقة نقل النص القرآني من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أمته د. محمد حسن حسن جبل دار الصحافة للتراث بطنطا للنشر والتوزيع ب ت ص 12
- 14 - ابن منظور، لسان العرب تحقيق أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، ط 3 ب ت ، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان. ج 9 ص 138
- 15 - التهانوي، محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم تحقيق علي دحروج، ط 1 1996، مكتبة ناشرون بيروت لبنان ج 2 ص 1172
- 16 - ينظر د. محمد حسن حسن جبل ، وثيقة نقل النص القرآني من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أمته ، ب ت ، دار الصحافة للتراث بطنطا للنشر و التوزيع ص 17
- 17 - ينظر الحافظ ابن حجر، أحمد ابن علي بن حجر العسقلاني ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ت. الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ط 1 2007، بيروت دار الفكر ، ج 10 ص 42

18- الشيخ السخاوي، أبو الحسن علم الدين علي بن محمد، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق مروان العطية، محسن خراية، ط1-1997، دار المأمون للتراث دمشق، ج2 ص 441

19- سورة الإسراء الآية 106

20- ينظر ينظر وثيقة نقل النص القرآني من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أمته د. محمد حسن حسن جبل، ب، ت، دار الصحافة للتراث بطنطا للنشر والتوزيع ص 12

21- ينظر القراء وكمال الإقراء ج2 ص 441

22- ينظر المرجع السابق ص 17

23- ينظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج10 ص 47

24- تمثل هذه الطبقة مجموعة الصحابة البررة الذين نالوا شرف إشراف المصطفى صلى الله عليه وسلم إقراء وعرضا، ودارت عليهم أسانيد الحروف المشهورة، وكانوا على رأس أسانيد أئمة القراءات كلها، وقد تلقى منهم حفظة الطبقة الثانية من الصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان، وتواصلت أسانيدهم بالتواتر عبر الأجيال إلى يومنا هذا. أما الطبقة الثانية: تمثل هذه الطبقة المجموعة التي عرضت على أحد أفراد الطبقة الأولى، وتلقت منهم (ينظر الإمام الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ط1- 1995، د. طيارآلتي فولاج اسطنبول ص 102 الى ص 154)

25 - سورة الذاريات الآية 10

26- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، ط1-2011 دار الطليعة بيروت لبنان ص 188

27 - محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا ط3 1985، منشورات عويدات، بيروت لبنان ص 30

28- محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة هاشم صالح ط1 2010، دار الطليعة بيروت لبنان، ص 148

29- ينظر ابن هشام أبي محمد عبد الملك بن هشام المعارفي، السيرة النبوية، تحقيق أحمد عبد الرازق الخطيب، ط2 2011، دار الإمام مالك للطباعة والنشر باب الواد الجزائر ج1 ص 527 و ج2 592 توجد أمثلة حية على ذلك ولو أن السيرة مملوءة بصور تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم القرآن شفهيًا.

30- من كتبة الوحي نذكر ما يلي : 1- شرحبيل بن حسنة رضي الله عنه، 2- خالد بن سعيد بن العاص بن أمية رضي الله عنه، 3- حنضلة بن الربيع بن صيفي بن حارث وقد اشتهر بحنضلة الكاتب، 4- أبي بن كعب الأنصاري الخزرجي رضي الله عنه، سيد القراء. 5- زيد بن ثابت الأنصاري البخاري رضي الله عنه، أعجب به رسول الله صلى الله

عليه وسلم وكان جاره في المدينة. 6-عثمان بن عفان رضي الله عنه. 7-عبيدة بن سعد بن أبي السرح رضي الله عنه، كان أول من كتب بمكة ثم ارتد وحسن إسلامه بعد الفتح. 8-أبو بكر الصديق رضي الله عنه. 9-عمر بن الخطاب رضي الله عنه. 10-علي بن أبي طالب رضي الله عنه. 11-الزبير بن العوام رضي الله عنه. 12-خالد بن الوليد رضي الله عنه. 13-عبد الله بن الأرقم رضي الله عنه. 14-عبد الله بن واحة رضي الله عنه. (ينظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج10 ص 22)

31- ينظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج10 ص 22

32- سورة النساء الآية 95

33- سورة النساء الآية 95

34- المرجع السابق ج9 ص 105

35- سورة النساء الآية 95

36- سورة النساء الآية 95

37 - محمد أركون ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ترجمة هاشم صالح، ط 1 -1999م، دار الساقى بيروت لبنان ص 53

38- محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح، ط2 -2005، دار الطليعة بيروت ص 38

39- وثيقة نقل النص القرآني من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أمته ص 167

40- سورة التكويد الآية 19 -20-21

41- سورة الشعراء الآية 193 -194

42- سورة الحاقة الآية 44-45-46

43 - الكردي، محمد طاهر ، تاريخ القرآن ، بدون ذكر الناشر، وتاريخ الطبع ص 61

44- السيوطي، الإمام جلال الدين السيوطي الشافعي ، الإتيقان في علوم القرآن ، ط1 - 2008، دار الفكر بيروت ، ج1 ص 82

45- المرجع نفسه ج1 ص 81-82

46- فتح الباري بشرح البخاري ج10 ص 41

47 - المرجع نفسه ج10 ص 63

48- ينظر البرهان في علوم القرآن ج1 ص 170

49- النشر في القراءات العشر ج 1 ص 14

50- ينظر قضايا في نقد العقل الديني محمد أركون ص 186-188

51- إن أركون قبل أن يحدد مفهوما للعلمانية، ويصك لها مصطلحات يأبى إلا أن يصرح بعلمانيته قائلا: "أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي منذ حوالي ثلاثين عاما، وعلى هذا الصعيد فأنا مدرس علماني، يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه، وهذا يشكل بالنسبة إلي نوعا من الانتماء والممارسة اليومية في آن معا، أود أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية لأنه يمكن أن يعتقد بعضكم بأنني لا يمكن أن أكون ضمن خط العلمنة بسبب انتمائي الإسلامي". (- العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، د. محمد أركون دار الساقى بيروت لبنان ط 3 1996 م ص 09) يقول أركون: " وأما فيما يخص مراجعة موقف الحداثة من الدين، فإني أقول ما يلي ينبغي أن نعلم بأن الأديان الكبرى كالإسلام، والمسيحية، واليهودية، والبوذية.... تعنينا كثيرا من الناحية الروحية، والثقافية إذا ما عرفنا كيف نستمتع إليها أو كيف نصغي إلى عمق تجربتها التاريخية، ولا ينبغي رفض كل ما هو ديني بحجة أنه قديم، بال، عفا عليه الزمن، لا هذا يجوز لأننا عندئذ نبتز أنفسنا ونبتر التاريخ الروحي والثقافي للبشرية". (قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم د. محمد أركون ترجمة هاشم صالح دار الطليعة بيروت لبنان ط 1 2011 ص 321) وبهذا يخلص إلى عدم التفريق بين الديانات الكبرى، وأن الفصل بين السيادة العليا التي تخلق مديونية المعنى والسلطة السياسية يعني تقسيم الوعي البشري إلى نصفين وبتر التاريخ الروحي وبتر الأنفس. فإذا وافقنا أركون على التسمية بأنها أديان لأنها منهج حياة بالنسبة لمعتقديها فإننا لا نوافق من حيث جوهرها، فالإسلام ليس كمثله دين صحة، ومصدرا، وشمولا، وهيمنة على الأديان، كلها، وإن سايرناه في رأيه فأين نجد الغنى الروحي في هذه الأديان؟!

52- قضايا في نقد العقل الديني أركون ص 59

53 - ينظر القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني ص 14

54- ينظر: القرآن من التفسير المورث إلى التحليل الخطاب الديني أركون ص 102

55- الفكر الأصولي و استحالة التأصيل محمد أركون ص 63/64

56- ينظر المرجع نفسه ص 64

57- ينظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد محمد أركون ص 73

58- الهوامل والشواغل حول الإسلام المعاصر محمد أركون ص 135

59- ينظر المرجع نفسه ص 143 وينظر الفكر العربي محمد أركون ص 30

60- ينظر الأزهرى، أبو منصور محمد ابن أحمد، تهذيب اللغة ت عمر السلاوي وعبد الكريم حامد ط 1، 2001 دار

إحياء التراث العربي بيروت لبنان ج 9 ص 209، وينظر البرهان ج 1 ص 195

61- ينظر المرجع السابق ج 9 ص 209

62- ينظر الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن تحقيق محمد خليل عباي ، ط6 2010، دار المعرفة بيروت لبنان ص 400، وينظر أبو الحسن علم الدين علي بن محمد السخاوي ، جمال القراء وكمال الإقراء الشيخ تحقيق مروان العطية، محسن خرابة دار المأمون للتراث دمشق ط1 1997 ص 72

63- سورة القيامة الآية 17

64- سورة القيامة الآية 17

65- لسان العرب ج 11 ص 78

66- سورة المؤمنون الآية 20

67- ينظر المرجع نفسه ج 11 ص 78

68- سورة القيامة الآية 17

69- ينظر مناهل العرفان في علوم القرآن ج 1 ص 15، 16

70- ينظر د. محمد بكر إسماعيل ، دراسات في علوم القرآن ، ب ت ، دار المنار القاهرة.، ص 10

71 - ينظر محمد محروس، أسماء القرآن في القرآن د. ط 1 2000، بدون ذكر الناشر ص 3-4

72- سورة الإسراء الآية 93

73- ينظر البرهان ج 1 ص 195، وينظر الإتيان ج 1 ص 72-73

74- ينظر لسان العرب ج 11 ص 78

75- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد محمد أركون ص 73

76- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 38

77- ينظر محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ترجمة هاشم صالح ، ط 2 2005، دار

الطليلة بيروت ص 106

78- قضايا في نقد العقل الديني محمد أركون ص 189

79- ينظر المرجع السابق ص 148

80- ينظر تعليق هاشم صالح في الهامش المرجع نفسه ص 148

81 - قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم محمد أركون ص 188

82- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص 53

83- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني محمد أركون ص 106

قائمة المراجع:

- 1- أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ، ترجمة هاشم صالح ، ط1-2011 دار الطليعة بيروت لبنان
- 2- أركون محمد ، الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ط3 1985، منشورات عويدات، بيروت لبنان
- 3- أركون محمد ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، ترجمة هاشم صالح ط1 2010، دار الطليعة بيروت لبنان
- 4- أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ترجمة هاشم صالح ، ط1 -1999م، دار الساقى بيروت لبنان
- 5- أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ، ط2-2005، دار الطليعة بيروت
- 6- التهانوي، محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم تحقيق علي دحروج، ط1 1996، مكتبة ناشرون بيروت لبنان
- 7- ابن الجزري ، الإمام الحافظ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي ، النشر في القراءات العشر، ط2 2002 ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان
- 8- ابن حجر الحافظ ، أحمد ابن علي بن حجر العسقلاني ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ت. الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ط1 2007، بيروت دار الفكر
- 9- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن تحقيق محمد خليل عباي ، ط6 2010، دار المعرفة بيروت لبنان
- 10- الزرقاني، محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ت فواز أحمد زمري ، ط1 1995 دار الكتاب العربي بيروت
- 11- الطبري، الإمام أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن ضبط وتعليق محمود شاکر الحارثي، ط1 ب ت ، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان
- 12- د. محمد حسن حسن جبل وثيقة نقل النص القرآني من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أمته . دار الصحافة للتراث بطنطا للنشر والتوزيع ب ت
- 13- ابن منظور، لسان العرب تحقيق أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، ط3 ب ت ، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان
- 14- السيوطي ، الإمام جلال الدين السيوطي الشافعي ، الإتيقان في علوم القرآن ، ط1 -2008، دار الفكر بيروت
- 15- ابن هشام أبي محمد عبد الملك بن هشام المعارفي ، السيرة النبوية ، تحقيق أحمد عبد الرازق الخطيب ، ط2 2011، دار الإمام مالك للطباعة والنشر باب الواد الجزائر

تجربة الحداثة النقدية في الجزائر

عبد الملك مرتاض أنموذجاً

Experience of monetary modernization in Algeria

Abdelmalek Murtaza model

د. حبيب بوزوادة، جامعة معسكر-الجزائر

ملخص:

لقد شكّلت الحداثة النقدية الجزائرية امتداداً لحركة التحديث التي شهدتها الأدب العربي خلال القرن العشرين، ويعتد الناقد عبد الملك مرتاض من الآباء المؤسسين للنقد الجزائري الحديث، فقد رضع من النقد الغربي نظرياته ومناهجه وعمل على طبعها بخصوصية اللغة العربية، وخصوصية الموروث العربي القديم، رغبةً منه في تأسيس وعيٍ جديد يقوم على قطبي التراث والمعاصرة. فانبثقت عن هذه التجربة شبكة المصطلحات والإجراءات والمفاهيم الخاصة، التي بإمكانها أن تصبح مشروعاً متفرداً في النقد العربي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: مرتاض، النقد، الحداثة، التراث، المنهج.

Abstract:

The Algerian modernism was a continuum of modernism movement that characterized Arabic literature in the 20th century. Abd EL Malik Mortad is considered one of the precursors of the modern Algerien criticism. He got his inspiration from western theories and methods and invested it in Arabic with regard to its particularity and the specificity of the old Arabic heritage. Besides, his aim was to construct a new knowledge based on both authenticity and modernity. Hence, this experience gave birth to a whole network of terms, concepts, and procedures that could constitute a unique project of the contemporary Arabic modernism.

Key-words: Mortad, Criticism, Modernism, Heritage, Method.

تمهيد:

انخرط الأديب الجزائري مبكرا في الإبداع الحدائري عبر ثلة من الشعراء الذين فضلوا الخروج عن المألوف، وبدؤوا محاولات جسورة في كسر النمط الشعري في بناء القصيدة، خصوصا على المستوى الإيقاعي، وربما كان على رأس هؤلاء الشاعر رمضان حمّود، ثم أبو القاسم سعد الله، وآخرون، أما على المستوى النقدي فقد تأخر الأمر نسبيا بالرغم من أن رمضان حمّود، وضع بعض الخطوط النقدية العامة، غير أنّ ذلك لم يكف لتشكيل وعي نقدي جديد يختلف عن التفكير النقدي التقليدي.

غير أننا سرعان ما نشهد عقب استقلال الجزائر، حراكا نقديا مهما استفاد من منجزات الشرق العربي والغرب الأوربي على حدّ سواء، بسبب البعثات العلمية إلى الخارج، وحالة التقاطع مع الوافدين، عقب الخلاص من الاستعمار الجاثم على الصدور، والتفرغ إلى بناء البلد ثقافيا عبر السعي نحو تشكيل بيئة ثقافية جديدة تواكب مرحلة السيادة والاستقلال.

إنّ الحراك الثقافي خلال مرحلة ما بعد الاستقلال كان في بعض أطواره من ثمار النهج الفكري لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كما كان الفكر المشرقي رافدا مهما للعديد من نقاد هذه المرحلة، غير أنّ أهم محرك للثقافة والفكر والأدب كان التوجّه الرسمي للدولة، التي تبنت مفهوم الثورة الثقافية، وطبقته في الميدان، مما أفرز جيلا من النقاد ذوي الاتجاه الواقعي الاشتراكي تبعا لخيارات النظام السياسي آنذاك.

ولقد أومأت في العنوان أعلاه، إلى أننا بإزاء (تجربة) نقدية، للدلالة على عدم اكتمال المشروع النقدي في الجزائر، وبأنّه على المستوى الفلسفي والمفاهيمي والإجرائي ما يزال يبحث عن ذاته، ولم يحدد ملامحه بعد، بمعنى أنّ القراءة النقدية هي صدى للمدارس الغربية، برغم المحاولات المهمة التي قام بها عبد الملك مرتاض خصوصا في سبيل إيجاد موطئ قدم متفرد لنقد جزائري خالص.

المطلب الأول: مفهوم الحدائري

من المفاهيم الأكثر إشكالية في التفكير النقدي اليوم نجد مفهوم الحدائري، هذا المفهوم المتغلّت الشارد، المختلف فيه باستمرار. من الدارسين من يعتبره رجسا من عمل الشيطان، ومنهم من يتصوّر أنه الفيصل بين العقل واللاعقل، بين التقدّم والتخلّف، بين الإنسانية والحيوانية...

لا نريد أن نخوض في مبررات هؤلاء وأولئك، والأفضل لنا أن نحدّد ابتداء ما الذي نريده بالحدائري؟

ربما تصوّر بعضهم أن الحادثة حالة من القطيعة مع الماضي بكافة أشكاله، وبالتالي فإنّ شرط التحديث هو (الهدم فالبناء)، البناء الذي يقوم على أصول جديدة علمية لا علاقة لها بالماضي، وبكافة أشكال التفكير القديمة.

وربما تصوّر آخرون أن الحادثة مفهوم يرتبط بالزمن، فعقارب الساعة لا تعود أبداً إلى الوراء، ولا يمكن حلّ مشكلات الزّاهن بحلول الماضي، فالإبداع لا يمكن أن يكون وراءنا. الإبداع هو الراهن وهو المستقبل، فالقادم دائماً أفضل، والجديد دائماً أولى وأكثر تميّزاً، وأقدر على التعبير من القديم.

غير أنّ تصوّر الذي اعتقد أنّه يعطي مفهوماً أكثر دقة عن الحادثة لا ينطلق من فكرة إلغاء الماضي من باب (الهدم فالبناء)، ولا ينطلق أبداً من البعد الزمني، فكثيرة هي المفاهيم القديمة التي أثبتت أنّها على درجة عالية من الخصوبة والعطاء، فالعديد من إبداعات الإنسانية ما تزال صالحة إلى اليوم، وربما الكثير منها ما يزال بحاجة إلى الاستكشاف والقراءة، وهي قادرة على التجاوب مع تطورات إنسان القرن الواحد والعشرين، صحيح أنّ هذه القاعدة ليست مطّردة، ولكنها أكيدة الفعالية، فلا يستطيع أحد أن ينفي صلاحية العديد من أفكار الفلسفة اليونانية اليوم، ولا يمكن لباحث منصف أن يلغي أصالة الفكر الاعتزالي الإسلامي، أو أن يقول قائل بعدم جدوى ما توصّل إليه العديد من اللغويين العرب القدامى أمثال ابن جني أو الجرجاني وغيرهما. أو إبداعات أبي العلاء وأبي نواس وابن عربي وسواهم. وعلى هذا الأساس لا يجوز أيضاً أن نربط الحادثة بالزمن، ونضع خطاً أحمر فاصلاً بين الحادثة وما قبل الحادثة.

إنّ مفهوم الحادثة لا يستند إلى شروط تاريخية سابقة على الفكر، بحيث يوضع الإطار الزمني في وجه أي محاولة لاستعادة أفكار القديمة أو الاسترفاد منها، الحادثة تقوم على شرط غير تاريخي وغير آلي، إنّ شرط الحادثة هو التغيّر والتمايز، وهو شرط يمكن وصفه بالمحايث، لأنّه لا يقوم على الآلية، وإنّما على البحث في الظاهرة نفسها، فلا يمكن القول إنّ هذا نصّ حدائي أو غير حدائي بسبب الجدة والقدم، وإلا نكون قد ظلمنا الكثير من الإبداعات القديمة التي تستحق التنويه والإشادة، ونرفع قدر نصوص أخرى أقلّ شأنًا لا ميزة لها إلا أنّها صادرة عمّن يدّعي أنّه بعيداً عن الموروث القديم، يقول محمد عزام: "فالحادثة إذن هي التغيّر. وهي الخروج من النمطية، والرغبة في خلق المغاير، والحادثة في هذا المستوى ليست ابتكاراً غريباً... وإنّما هي ظاهرة أصيلة عميقة في حركة الشعر العربي، ويمكن التأريخ للشعر العربي بدءاً من بشار بن برد، من زاوية هذا الصراع أو الجدل بين القديم والحديث"⁽¹⁾.

ومن هذه الحيثية نقول بكل اطمئنان: "ما يعدّ قديماً تجلّله هالة من الشرف والإكبار، كان في زمنه حديثاً، وخارجاً عن الأعراف الأدبية السائدة، وعرضة للنقد، إلا أن توالي الزمن عليه وتقدّمه أكسبه رتبة الشرف والقبول"⁽²⁾.

المطلب الثاني: تجربة الدكتور عبد الملك مرتاض

تمثل تجربة الدكتور عبد الملك مرتاض منعطفًا مهمًا في مسيرة النقد الأدبي في الجزائر، فهو من القلائل ضمن أبناء جيله الذين توجهوا إلى الغرب لإكمال دراساتهم العليا بدلا عن المشرق العربي، فالرجل بدأ تقليديا في توجهه النقدي، ثم ما لبث أن تحوّل شطر الحداثة، كما صرّح بذلك: "لما تسجّلت في السوربون تحت إشراف الأستاذ أندري ميكائيل كان لا مناص من تغيير جلدي، دون تغيير جوهري وهويتي. فكانت سنة ست وسبعين... الفترة الحاسمة في حياتي العلمية: بين التراث وجماله، وعمقه، وأصالته... وبين الحداثة بما فيها من ضبابية، وجمال الشكل، وصرامة المنهج، ثم بما فيها خصوصاً من القلق المعرفي"⁽³⁾، وانطلاقاً من الأرضية التي هيأتها له الدراسة السوربونية بدأ المشروع المرتاضي الذي يرمي إلى تأسيس بنية مفاهيمية نقدية حديثة تحاور النص وتساؤه بمعطيات العصر، وبمناهج قرائية تستفيد من المنجز النقدي الغربي، من دون أن تلغي الموروث العربي.

إنّ جهود الدكتور مرتاض القرائية تنشد الأصالة في الطرح، والجدّة في المقاربة، ومن هنا جاء تميّز المشروع المرتاضي، فهو يتحدث بلسان من ارتوى من المعين التراثي، وتشبع بالثقافة السلفية، وفي الآن نفسه، تعرّف على فلسفة النقد الحديث من مصادرها الأصلية، كما يمكن ملاحظة ذلك من بيليوغرافيا بحوثه ودراساته، مما أكسب مشروعه سمّة النديّة وعدم الانحناء والتسليم لأفكار الآخر وطروحاته. إنّّه يتعامل مع المناهج النقدية لا من واقع التقبّل والانقياد لكلّ ما هو غربي، ولكن من واقع النديّة وحق الاختلاف.

المطلب الثالث: مستويات النقد

يرى عبد الملك مرتاض أن التعامل مع النص الأدبي يتمظهر ضمن إطارين اثنين وهما (التفسير والشرح) والإطار الثاني هو (تحليل النص):

أ- شرح النص:

ينظر الدكتور مرتاض إلى الشروح الأدبية بوصفها محطة أولية في مسيرة النقد الأدبي، تتسم —من وجهة نظره— بالبداية، وبوظيفتها (التعليمية - المدرسية)، لذلك فإنّ الشرح يمثّل الحد الأدنى من الكتابة النقدية، فهو "ينهض على شرح الألفاظ التي قد تبدو غريبة للمتعلّمين، في تخمين الشرح، كما تحاول أن تنير من حول النص المقروء، أو المدروس بعض الأسئلة التي يُتوخى من إثارها تفتيق الذكاء، وإيقاظ القلق المعرفي، وتنميته وتربيته لدى المتعلّمين، أو المتعاملين الناشئين مع النص الأدبي"⁽⁴⁾، ويعترف مرتاض أن الشروح الأدبية تختلف تبعا لطبيعة النص المشروح، وقيمتها الفنية والجمالية، ضاربا لذلك مثالا بشرح المرزوقي لحماسة أبي تمام فهو شرح يقوم على ثلاثة مستويات⁽⁵⁾:

المستوى الأول: نشر الأبيات.

المستوى الثاني: شرح الغريب.

المستوى الثالث: تخرّيج الأبيات نحويًا وإعرابيًا.

ولهذا لا يمكن التعويل على الشروح الأدبية واعتبارها القراءة المنشودة التي يمكن أن تثري النص المقروء، فهي ممارسة تقوم بدور الوساطة بين (الإبداع) و(جمهوره)، من خلال تذليل بعض العقبات اللغوية التي قد يعجز المتلقي العادي عن فهمها وإدراكها.

ب- تحليل النص:

يطلق مرتاض (تحليل النص) على القراءة النقدية العلمية المؤسسة، ذات الخلفية الفلسفية والرؤيا المعرفية العميقة، لذلك فهي عملية إعادة اكتشاف للنص الأدبي، وإبداع ثانٍ انطلاقًا من النص (الإبداع الأول)، وعلى هذا الأساس يتحقق للتحليل تميزه وفرادته واختلافه عن الشرح (المدرسي)، لأن "الكتابة التحليلية هي غير الشرح؛ الذي قصاره قراءة النص لغويًا ونحويًا ومضمونيًا فحسب، إذ المحلل لا يُرضيه ذلك حتى يقرأه جماليًا، وفنيًا وتاريخيًا، (سياقيًا)، وربما بنيويًا وسميائيًا، وربما اجتماعيًا ونفسيًا أيضًا، مجتهدًا ما استطاع الاجتهاد في الاقتراب من الكتابة الإبداعية التي تحاول فك شفرات لغته، ولتنتهى إلى تفسير رموز عناصره الألسنية ومراميها الدلالية عبر أنساقها في النص/الموضوع"⁽⁶⁾

فتحليل النص يمثّل مرحلة الاستكشاف الواعي، عبر الاتكاء على خلفية فلسفية أو لسانية في سبيل مراودة النص والوصول إلى تخومه الدلالية والبنوية والثقافية.. وهو ما يجعل القراءة التحليلية إبداعًا أيضًا، يشترك مع الإبداع الأول في سمة المعاناة، "ذاك يعاني شحنها بالرموز، وهذا يعاني فكّ هذه الرموز"⁽⁷⁾، وعلى هذا الأساس يحدّد مرتاض وظيفة المحلل الأدبي ويميّزها عن وظيفة الشارح في النقد التقليدي بالقول: "المحلل الأدبي هو الذي يتوقّف لدى كلّ لفظة/ موضوع، فيسعى إلى فك رمزها، وحلّ لغزها، وقراءة شفرتها تحت زاوية معيّنة، أحادية، أو مزدوجة أو جمعانية، يحدّدها من قبل أو أثناء الممارسة، ولكن ضمن رؤيا فنية لتبلغ شأؤ النص الشعري المقروء"⁽⁸⁾.

المطلب الرابع: الأنماط النقدية في التجربة المرتاضية:

لقد مارس عبد الملك مرتاض النقد (أو التحليل الأدبي بتعبيره) منذ السبعينيات، وما يزال إلى اليوم يتطوّر في إبداعه النقدي، ويقدم إلى المكتبة العربية الدراسات العديدة والمتنوعة، عبر مختلف أشكال النقد الأدبي، نظيرًا وممارسة،

فهو ناقد متمرّس يسجّل ما يؤمن به من أفكار، ضمن نظريات تتقاطع مع الحداثة الغربية، ولا تقاطع الموروث القديم، كما أنّه قام بالعديد من الدراسات النقدية التطبيقية على نصوص شعرية وسردية.

فعلى مستوى التنظير النقدي قدّم الدكتور مرتاض عددا مهمّا من الكتب والأبحاث المنشورة في الدوريات العربية، تمثّل طرحا لعصارة التجربة المرتاضية في ميدان النقد الأدبي والبحث الأكاديمي، فلم يكد يترك حقلا من حقول النقد الأدبي إلا وترك فيه بصمة خاصة:

- في نظرية الرواية- بحث في تقنيات السرد (1998).

- الكتابة من موقع العدم (1999).

- في نظرية النقد (2002).

- في نظرية النص الأدبي (2007).

- قضايا الشعرية (2009)

- نظرية البلاغة متابعة لجماليات الأسلبة العربية (2010)..

أمّا على مستوى الممارسة النقدية فإن للدكتور مرتاض عددا مهما من الدراسات ذات الطبيعة النقدية التطبيقية، في مختلف مجالات البحث الأدبي، موظّفا خبرته الأكاديمية، ومخزونه المعرفي في مقارنة النصوص ومحاورتها عبر إجراءات قرائية متعددة، ومن أهم مؤلفاته في ميدان النقد التطبيقي نجد:

- ألف ياء دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي محمد العيد (1992).

- شعرية القصيدة، قصيدة القراءة، تحليل مركب لقصيدة أشجان يمانية (1994).

- تحليل الخطاب السردّي، قراءة سيميائية تفكيكية مركبة لرواية زقاق المدق لنجيب محفوظ (1995)

- الأدب الجزائري القديم، دراسة في الجذور (2000).

- التحليل السيميائي للخطاب الشعري-تحليل بالإجراء المستوياتيّ لقصيدة شناسيل ابنة الجلبي (2001)...

كما أنّ للدكتور مرتاض محاولات متعددة في نقد النقد، وقراءة القراءة، عبر عرض الدراسات السابقة عليه والمعاصرة له، ومناقشتها نقاشاً علمياً، كما يظهر ذلك في ثنايا كتبه المتعددة، انطلاقاً من طبيعة منهجه القائم على رفض التسليم لأفكار الآخرين من دون مباحثتها ومساءلتها، سواءً في ذلك النقد القديم أو النقد الحديث، من قبيل ذلك نقده لطغيان النزعة الإيديولوجية في النقد العربي: "إنّ النقد العربي لا يبرح في معظمه ذا نزعة إيديولوجية متعصبة، فيبادر إلى إثارة المضمون على الشكل، وإثارة شكل معين على شكل معيّن آخر، انطلاقاً من رؤى غير جمالية"⁽⁹⁾.

ويأخذ نقد النقد شكله الممنهج في كتابه (في نظرية النقد) حيث لم يترك منهجاً من مناهج النقد الحداثيّة من دون أن يناقشه ويسأله ويحاوّه.

سادساً: سمات النقد المرتاضي:

لقد استطاعت التجربة النقدية المرتاضية أن تفرض نفسها بوصفها علامة فارقة في مسيرة النقد الجزائري، كما أمكنها أن تجد لنفسها موطئ قدم في ساحة النقد العربي المكتظة، وما ذلك إلا بسبب قدرة الدكتور مرتاض على مزاحمة الكبار معرفياً وفكرياً وفلسفياً، وعبر غزارة تأليف متفرّدة. كما أنّ عطاء التجربة المرتاضية تميّز بسمات أساسية أعطت لهذا النموذج النقدي شخصيته وفرادته.

1- رفض مطلق للتقليدية:

لا يخفي عبد الملك مرتاض تدمره من النقد التقليدي، القائم على الانطباعية، والقيمية، فهو يرفض رفضاً مطلقاً كلّ نقد ذي طابع قضائي، فالناقد الحديث بات قارئاً ومبدعاً، وليس قيماً على الجودة والرداءة، يقول: "فلنكن ما نشاء، ومن نشاء، في منهجنا؛ ولكن لا نكون فقط تقليديين"، ويعلل ذلك بالقول: "المناهج التقليدية قصارها تناول النص من حيث مضمونه: وهل هو نبيل أو غير نبيل، وتناول اللغة من حيث شكلها: وهل هي سليمة أو غير سليمة؟ قبل أن تصدر أحكاماً قضائية صارمة على صاحب النص أو له"⁽¹⁰⁾، فهذه الرؤية لا تضيف إلى النص شيئاً ذا بال سوى أنّها أعطت سلطة الحكم وسيف القاضي للناقد.

ولا تشمل التقليدية كلّ المنجز التراثي، ففي التراث الكثير من الدراسات النقدية إن على مستوى التنظير أو على مستوى التطبيق تفتح بالرؤيا الحداثيّة، يضرب لذلك أمثلة بما قدّمه الجاحظ في نظريته الشهيرة (المعاني مطروحة في الطريق) التي يعتقد أنّها واحدة من أهم الأفكار التي بثّرت بها الشكلائية فيما بعد، كما يمثّل بأفكار ابن جني، والجرجانيين وغيرهم. وعلى هذا فإنه يفرّق بين النظرة التقليدية والتراث، فإذا كانت التقليدية ممقوتة دائماً، فإنّ في التراث ما يصلح للتبني: "لا نريد أن ندّعي لهذا التراث الكمال المطلق، فنضللّ ضلّالاً بعيداً، ولا أن نحملّه أكثر مما يحتمل في أصله"⁽¹¹⁾.

2- رفض الإيديولوجيا:

بزغ نجم الأدب المؤدلج في الوطن العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وعرف أوجه في الجزائر خلال السبعينيات والثمانينيات، وظهر مفهوم الأديب المناضل، وبات النقد يركّز على البعد الاجتماعي للنص الأدبي، ومدى تعبيره عن هموم الناس، وتطلعاتهم، ومع أنّ هذا التوجّه النقدي كان مدعوماً من الهيئات الرسمية في بلادنا العربية، إلا أنّه لم يستهو الناقد عبد الملك مرتاض، فكثيراً ما عبّر عن امتعاضه من هذا النهج غير المجدي، لأنّه يستعين بأدوات غير أدبية، لمناقشة الظاهرة الأدبية، فيقول: "إنّ النقد العربي لا يبرح في معظمه ذا نزعة إيديولوجية متعصبة، فيبادر إلى إثارة المضمون على الشكل، وإثارة شكل معين على شكل معيّن آخر، انطلاقاً من رؤية غير جمالية"⁽¹²⁾.

ورأى أن التعلّق بالخط الإيديولوجي على حساب النسيج الفني ليس "إلا ضرباً من الحرمان، وجنساً من قصر التجربة الفنية وقصوره معاً، إذ لم يستطع بريق الإيديولوجيا أن يكفّر عيوب الشكل الفني"⁽¹³⁾، هذا الذي ظلّ النظر إليه مؤجّلاً في ظل طغيان النزعة الإيديولوجية.

4- رفض التحليل الآلي:

إنّ تبرّم عبد الملك مرتاض من سيطرة التحليل المضموني للنص الأدبي ممثلاً في المنهج الواقعي الاشتراكي لم يدفعه إلى تبني المفهوم الشكلي المعلق للأدب، بل إنّه ظلّ يعترف أنّ التحليل الموقّف للعمل الأدبي لا بد أن لا يغفل أبعاده الجمالية، يقول "نرفض عن قصد مكينة التحليل لأي نص أدبي، كما نرفض أيضاً مكنته، وهي سيرة ما أكثر ما يتورّط فيها زملاء لنا.. فتغدو كتاباتهم على الأقل، لا هي غريبة خالصة، ولا هي عربية خالصة"⁽¹⁴⁾، فالرؤية المختبرية التي تقوم على عزل النص الأدبي عزلاً تاماً عن ظروف إنتاجه، ولا ترى فيه سوى بنية لغوية مستقلة؛ ليست موفقة من وجهة عبد الملك مرتاض، لأنّ الأدب في النهاية فن، ولا يمكن أن يجد صده لدى المتلقي إذا لم ينسجم مع ذائقته، وبالتالي لا يستقيم أن نقرأ الأدب بعيداً عن هذه الذائقة عبر معايير ميكانيكية صارمة.

3- التأصيل المصطلحي:

تمثّل فوضى المصطلح في الثقافة العربية واحدة من أكثر المشاكل تنغيصاً على البحث والباحث معاً، وبالرغم من استسلام الكثير من الباحثين للمصطلحات الشائعة وقبولهم بها دون تمحيص أو تدقيق، من باب أن (خطأ شائع خير من صواب مهجور) إلا أنّ عبد الملك مرتاض لا يقرّ هذه القاعدة، ويصرّ على رفض المصطلحات التي ليس لها مستند صحيح من اللغة العربية، وفي هذا الصدد قام بتصحيح عدد من المصطلحات التي شاع استعمالها بصورة خاطئة فأطلق على البنيوية (البنيوية)، وعلى السيميائية (السيميائية)، وعلى (Monologue) المناجاة، من باب أن المناجاة في العربية

هي حديث النفس⁽¹⁵⁾، وترجم ما سَمَّاه بارت (écrivain) بالكتوب قياساً على الشعور وهو الشاعر غير المتمرس في اصطلاح أبي عثمان الجاحظ⁽¹⁶⁾.

4- الشمولية في النقد المرتاضي:

يقوم العمل النقدي عند عبد الملك مرتاض على خصيصة أساسية طبعت مجمل أعماله، خصوصاً تلك التي كتبها بعد سنة 1976م، وتتمثل في (الشمول)، فهو من النقاد الذين يرفضون النظرة الجزئية للأشياء، ويفضّل أن يحيط بالظاهرة من جميع جوانبها الممكنة، ليخلص إلى أقرب النتائج إلى الحقيقة، ما دام الوصول إلى الحقيقة في العلوم الإنسانية متعذراً، وهو في هذا يذكرنا بالنقاد الموسوعيين في التراث العربي، وقد اتخذت سمة الشمولية عدة أشكال، نجملها فيما يأتي:

أ- الشمول المعرفي:

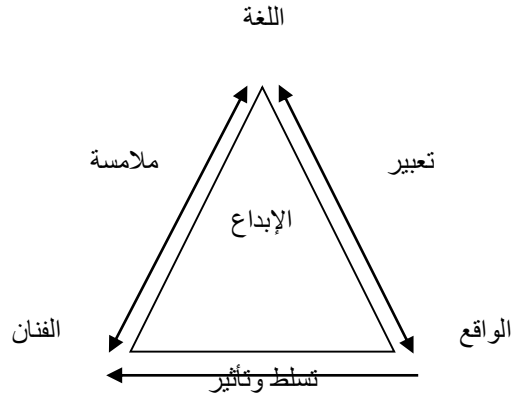
تمثل الخلفية المعرفية للنقاد الركيزة التي عبرها يحلل ويناقش وينتج، إنّ التكوين المعرفي للمثقف كلّما اتّسع كلّما منحه مقدرة أكبر على القراءة المنتجة والنقد المثمر، بما يجعل التحليل في مستوى الإبداع، وقد تميّزت ثقافة عبد الملك مرتاض بالتنوّع والشراء والموسوعية أيضاً، يتّضح ذلك في سيرته الذاتية (الحفر في تجاعيد الذاكرة)، ويتجلى بوضوح في مؤلفاته العديدة وبحوثه المختلفة، التي تظهر فيها الثقافة الدينية والشعبية واللغوية والفلسفية والإنسانية وغيرها، فهو ناقد متعدد الروافد، ينهل منها جميعاً. لا يكتفي بما تتيحه القراءة المعاصرة، ولا بالقديمة، وإنما يسعى على الدوام في الإحاطة المعرفية والفلسفية والمرجعية بالموضوع.

ونتيجة هذه الفسيفساء الثقافية تترك أثرها الإيجابي في النقد المرتاضي، "فالتجربة النقدية المرتاضية توازج بين الأصالة التراثية وبين الحداثة الغربية المعاصرة على نحو متكامل. ولعلنا لا نُجانبُ جاذبة الصواب إذا قلنا إنّ هذه الأصالة "لقاح نقدي" يجعل ناقدنا مُمنعاً من تأثيرات المناهج الحداثيّة، ويُكسِّبه قدرةً على التعامل مع هذه المناهج بوعي سليم، وذوق صميم." (17).

ب- شمولية الفن/ النص:

إنّ الإبداع الأدبي في نظر عبد الملك مرتاض ليس بنية لغوية مغلقة، معزولة عن سياقاتها كما ذهب إلى ذلك القراءة الشكلية، ولا هو انعكاس فج للصراع الطبقي والاصطراع المجتمعي كما بشرت بذلك الفلسفة الماركسية، ولكنه تصور يمتاز بالشمولية من خلال اعتبار الفن شبكة بعلاقة ثلاثية الأبعاد: "للفن مادة هي الواقع المتسلّط على الفنان، وللفن لغة هي التعبير عن هذا الواقع بأدوات فنية تتلاءم مع موهبة الفنان، وتجربته واستعداده" (18).

فالنص الأدبي يرتبط بالأديب إبداعاً، وبالواقع وجوداً، وباللغة أداة، وذلك ما يتجلى في هذا المثلث التوضيحي⁽¹⁹⁾:



يعلق حبيب مونسى على ذلك بالقول: "إن القراءة الأولى للمثلث كما جسده عبد الملك مرتاض تكشف عن ضرورة التحول عن الشكلية إلى رحاب البحث عن مدارات أوسع وأرحب تمكن القارئ من استغلال كافة المعطيات لتغذية القراءة الجادة"⁽²⁰⁾، لأنّ إغفال أي معطى يعيق العمل القرائي، ويجعله في منأى عن هدفها المنشود.

ج- الشمول المنهجي:

المنهج ليس غاية عند الدكتور مرتاض، ولكنه وسيلة، لذلك فإنه لا يستحضر المنهج ابتداءً، ولكن المنهج هو الذي يفرض نفسه أثناء القراءة، يقول: "نلج عالم النص الأدبي بدون رؤية مسبقة، وربما بدون منهج محدد من قبل، ولو أنّ ذلك لا بد من أن يكون متصوّراً في الذهن على نحو ما"⁽²¹⁾، وذلك لأن الانحياز إلى منهج بعينه، وفرضه على النص ليس من العلمية في شيء، والواجب هو ترك الحرية للنص لأنه هو الذي يفرض منهجه، تبعاً للأهداف المتوخاة من القراءة، فالمنهج في نظر مرتاض كامن في النص، والنص الأدبي بمثابة "حجرة مغلقة ومفتاحها بداخلها"⁽²²⁾، ومن هنا تأتي أهمية القراءة وحيويتها.

وقد حرص مرتاض في العديد من أعماله النقدية على المزاوجة بين المناهج، كما في دراساته: (تحليل الخطاب السردي - دراسة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق)، أو (أ-ي دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد)، أو (ألف ليلة وليلة دراسة سيميائية تفكيكية لحكاية حمّال بغداد)، وذلك إيماناً منه أنه "لا يوجد منهج كامل، مثالي، لا يأتيه الضعف ولا التقص من بين يديه ولا من خلفه، وإذن، فمن التعصب [...] التمسك بتقنيات منهج واحد على أساس أنّه، هو وحده، ولا منهج آخر معه، مجدرة أن يُتبع"⁽²³⁾.

فبعد الملك مرتاض يرفض أن يكون أسير المنهج القرائي الواحد، لأنّ "قلقه المعرفي الذي يساير مشروعه النقدي جعله لا يطمئن لمنهج واحد في مقارنة أو تحليل نص أدبي، سرديا كان أو شعريا، لافتقار هذا الأخير لتقنيات يسدّ بها متطلبات النص الأدبي" (24).

د-الشمول القرائي (القراءة المستوياتية):

يرفض عبد الملك مرتاض قسمة الشكل في مقابل المضمون، ويعتبرها قسمة غير علمية، لأنّ العمل الأدبي لا ينقسم، وبالتالي لا يجوز أن يدرس على هذا النحو، ودعا إلى ما أطلق عليه الإجراء المستوياتي "الذي ينهض على قراءة النص بإجراءات مركبة تتضافر لتلقي الضياء على النص المقروء من معظم زواياه الممكنة.."(25)، وهو إجراء يتسم بالشمولية واتساع الرؤيا، وهو ما "يتيح قراءة النص من جميع زواياه، ابتغاء تكوين صورة شاملة عنه" (26)، وتتلخّص خطواته في العناصر التالية (27):

1-بنية اللغة.

2-المستوى التفكيكي (ما قبل النص).

3-مستوى الحيز.

4-مستوى الزمن.

5-مستوى الإيقاع.

وهذه المستويات "يعزلها المنهج للدرس، وسرعان ما يردها إلى مواضعها حتى تتعشق فيما بينها في بناء كلي، ولكن من خلال التأويل، لا من خلال الفك والتركيب الميكانيكي المحايد" (28).

خاتمة:

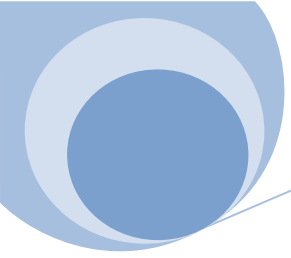
وفي الأخير يمكننا القول بكل ثقة أن ما قدّمه عبد الملك مرتاض للنقد الجزائري أستاذًا مدرّسًا وناقدا أكاديميًا لم يقدّمه أي باحث جزائري آخر، وهو الذي استطاع أن يضع النقد والثقافة الجزائريين على الخارطة الأكاديمية العربية، وذلك بسبب مشروعه النقدي الهام الذي كرّس له حياته.

لقد استطاع الدكتور مرتاض أن يقوم بتخليق منهج متفرد يستفيد من المخزون التراثي العربي والمنجز الحدائري الغربي على حدّ سواء، من دون أن يرتكن لمنهج نقديّ واحد، بل يقوم غالباً بالتركيب المنهجي، فيقرأ النصّ الواحد بمنهجين وأحياناً بثلاثة مناهج، طلباً للكمال القرائي، والدقة في النتائج.

ونستطيع القول بأنّ مشروع الدكتور مرتاض يشكّل أرضيةً صلبة يمكن البناء عليها للوصول إلى مشروع نقدي عربي متفرد، يستند على عراقة الموروث، وخصوصية التجربة، والندية في التعامل مع الآخر. إن عبد الملك مرتاض يحترم الآخر ولا يقدّسه، فهو يستفيد من الفكر الغربي من دون أن يؤلّهه، أو يشعر بالانهماكية تجاهه.

قائمة الهوامش:

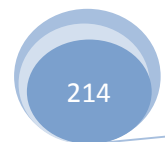
- (1) محمد عزام: الحداثة الشعرية ص39.
- (2) د. خليل أبو جهجه: الحداثة الشعرية العربية ص38.
- (3) المشكلة المنهجية في الأدب الإسلامي " (حوار أجراه محمد هيشور مع مرتاض)، مجلة "المشكاة"، وجدة، ع.18، س.5، ربيع 1994، ص118.
- (4) عبد الملك مرتاض: شعرية القصيدة قصيدة القراءة ص8.
- (5) ينظر المرجع السابق ص9.
- (6) المرجع السابق ص16.
- (7) السابق ص18.
- (8) السابق ص17.
- (9) د. عبد الملك مرتاض: أ- ي دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد ص19.
- (10) المرجع السابق ص19.
- (11) عبد الملك مرتاض: الكتابة من موقع العدم ص8.
- (12) عبد الملك مرتاض: أ- ي دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد ص19.
- (13) عبد الملك مرتاض: تجربة الحداثة الشعرية في الجزائر، مجلة دراسات جزائرية، العدد 2، 2005م، ص 48.
- (14) عبد الملك مرتاض: شعرية القصيدة قصيدة القراءة ص233.
- (15) عبد الملك مرتاض: تحليل الخطاب السردى ص211.
- (16) عبد الملك مرتاض: الكتابة من موقع العدم ص21 و54.
- (17) فريد أمعشوشو: المنهج في التجربة النقدية لعبد الملك مرتاض ، مجلة عود الند (إلكترونية) السنة السادسة، العدد 60.
- (18) عبد الملك مرتاض: النص الأدبي من أين وإلى أين؟ ص15.
- (19) ينظر: د. حبيب مونسى: نقد النقد ص197.
- (20) المرجع السابق ص198.
- (21) عبد الملك مرتاض: أ- ي دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد ص13.
- (22) المرجع السابق ص13.
- (23) عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، تحليل مستوياتي لقصيدة شناسيل ابنة الجلي، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2001، ص 18.



- (24) عبد السلام مرسللي: منظور النّقد عند عبد الملك مرتاض، مجلة عود الند العدد 68 السنة السادسة.
- (25) عبد الملك مرتاض: الأدب الجزائري القديم دراسة في الجذور ص16.
- (26) فريد أمعششو: المنهج في التجربة النقدية لعبد الملك مرتاض ، مجلة عود الند (إلكترونية) السنة السادسة، العدد 60
- (27) حبيب مونسي: نقد النقد -المنجز العربي في النقد الأدبي ص206.
- (28) المرجع السابق ص207.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1-حبيب مونسي: نقد النقد -المنجز العربي في النقد الأدبي، دار الأديب، وهران-الجزائر، 2007.
- 2-خليل أبو جهجه: الحداثة الشعرية العربية بين الإبداع والتنظير والنقد، ط1، دار الفكر اللبناني، 1995م.
- 3-عبد السلام مرسللي: منظور النّقد عند عبد الملك مرتاض، مجلة عود الند العدد 68 السنة السادسة.
- 4-عبد الملك مرتاض: الأدب الجزائري القديم دراسة في الجذور، دار هومة، الجزائر، 2000.
- 5-عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، تحليل مستوياتي لقصيدة شناسيل ابنة الجلي، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2001.
- 6-عبد الملك مرتاض: الكتابة من موقع العدم، دار الغرب، وهران- الجزائر، (د ت).
- 7-عبد الملك مرتاض: المشكلة المنهجية في الأدب الإسلامي" (حوار أجراه محمد هيشور مع مرتاض)، مجلة "المشكاة"، وجدة، ع.18، س.5، ربيع 1994
- 8-عبد الملك مرتاض: النص الأدبي من أين وإلى أين؟، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.
- 9-عبد الملك مرتاض: أ- ي دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لحمد العيد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.
- 10-عبد الملك مرتاض: تجربة الحداثة الشعرية في الجزائر، مجلة دراسات جزائرية، العدد 2، 2005م،
- 11-عبد الملك مرتاض: تحليل الخطاب السردي، معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.



12-عبد الملك مرتاض: شعريّة القصيدة قصيدة القراءة ، تحليل مركب لقصيدة اشجان يمانية، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994م .

13-فريد أمعششو: المنهج في التجربة النقدية لعبد الملك مرتاض ، مجلة عود الند (إلكترونية) السنة السادسة، العدد 60.

14-محمد عزام: الحداثة الشعرية ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1995.

جمالية المكان في رواية «حب في خريف مائل» لسمير قسيمي

The aesthetic of the place in the novel «Love in the autumn of a slant» for Samir Qusimi

الدكتورة: مهديان ليلي، أستاذة محاضرة "أ" جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة- الجزائر.

ملخص:

إن البنية النصية للرواية لترفدها روافد متعددة تعدد أحداثها وفواعلها وأزميتها وأماكنها لتتفاعل في وحدة متلاحمة تنتج حكاية ونصا وأسلوبا روائيا ذا دلالات متميزة، وهو ما ستحاول هذه الورقة البحثية أن تتناوله من خلال رصد جماليات المكان في رواية "حب في خريف مائل" لسمير قسيمي التي تعد من بين الأعمال الروائية التي ترصد الحقائق وتدعو للتأمل في أمر الحياة والحب، الحقيقة والوهم، السعادة والتعاسة، الدين والوجود، فإلى أي مدى حقق قسيمي ذلك؟ وكيف تجلّى كل ذلك من خلال الأمكنة التي انتقاها كفضاءات للرواية؟

تحاول الرواية المنتقاة للبحث والتحليل مواكبة الواقع المعيش الذي يعد سجلا حافلا يحمل في طياته هموم ومجريات حوادث المجتمع الجزائري، الأمر الذي أدى إلى اختلاف مناهج دراستها اختلاف آلياتها السردية ومن هذا المنطلق انصببت دراستنا على دراسة المكان وجمالياته في المدونة التي كان موضوعها الأول الحب والروح الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: السرد، المكان، الفضاء، الآليات، الحب، الروح، الخطاب الروائي، حب في خريف مائل.

ABSTRACT :

The textual structure of the novel is filled with multiple tributaries whose events, actions, crises and places are intertwined to interact in a cohesive unit that produces a narrative, narrative, and narrative style. This paper will attempt to address it by observing the aesthetics of the place in the novel "Love in the Autumn" by Samir Qusimi, Among the narrative works that monitor facts and call for contemplation of life and love, truth and illusion, happiness and unhappiness, religion and existence, to what extent did my judges achieve this? And how did all this manifest itself through the places he picked up as novels?

The selected novel seeks research and analysis to keep abreast of the living reality, which is a busy record carrying the concerns and events of the events of Algerian society, which led to different approaches to the study of different mechanisms of narrative and from this point focused our study on the study of the place and its aesthetics in the blog which was the subject of the first love and the human spirit.

key words: Narration, place, space, mechanisms, love, soul, novelistic discourse, love in the autumn.

مقدمة:

إذا كان السرد قد حظي باهتمام كبير منذ ظهور الشكلايين الروس الذين جعلوا الموضوعات الأدبية مادة للنقد، فقد لاحظوا " منذ أن بدؤوا يهتمون بالبحث في أدبية الأدب، أنه إذا كانت الأشكال والأنواع الشعرية تقوم أساسا على الإيقاع، فإن السرد يعد أهم مبدأ أو خاصية تقوم عليها نظرية النثر " (1) وعليه فهو لا يقوم إلا على الأحداث والشخصيات والزمن والمكان وهي عناصر فنية لا يمكن إعمار العمل الروائي إلا بها.

ولدراسة هذا الموضوع، وقع اختيارنا على الرواية الجزائرية على وجه الخصوص، التي صنفت في مصاف الرواية العالمية، نظرا لما تحمله رواية "حب في خريف مائل" لسمير قسيمي من دلالات إيجابية والكشف عن دور المكان فيها، ومحاولة منا استكناه الدراسة البنيوية وتطبيقاتها المختلفة في المتخيل من جهة، والتطرق لمختلف الموضوعات التي تعالجها من جهة أخرى، والكشف عن الجانب الأخلاقي في المجتمع الجزائري.

1- المكان: مهاد نظري:

لا يزال تحديد ماهية المكان الروائي يخضع لاجتهادات النقاد، وذلك لاتساع دلالاته ومفاهيمه التي نمت وتطورت في ظل الميادين الأدبية والعلمية وهو ما حدده عز الدين اسماعيل الذي يرى أن " حقيقة المكان النفسية تقول أن الصفات الموضوعية للمكان ليست إلا وسيلة من وسائل قياسية تسهل التعامل بين الناس في حياتهم اليومية " (2) إذ لا يمكن فصل المكان عن دلالاته الحضارية، وإن تناولناه من الناحية الجغرافية ففي " تشكل من خلال العالم القصصي يحمل معه دلالات كخصائص عصر من العصور، سواء إن كانت عقائدية أم اجتماعية أم علمية، وهو ما يسمى أدولوجيم " (3).

فعلى الرغم من كل الدراسات البنيوية والسميائية التي تبنت النص لاستكناه دلالاته ومضامينه بدقة برطه بموقعه الوظيفي والسميائي، لا يزال تحديد ماهية المكان يخضع لعدة اجتهادات، ولعله يمكن جمع كل تلك الآراء المتباينة في مفهوم جامع شامل له، على أنه " المكان اللفظي المتخيل، أي المكان الذي صنعتته اللغة انصياعا لأغراض التخييل الروائي وحاجاته ولا يمكن مطلقا تصور رواية دون تحديد إحداثياتها المكانية، ولعلنا نشبه المكان هنا بالخشبة المسرحية التي تتجه صوبها العيون الناضرة ففيها تتجلى الأحداث " (4) فقد اتخذ طابعا خاصا في مجال السرديات، وأضحى يمثل دورا هاما في تشكيل بنية الرواية، خاصة إذا كانت هذه الأخيرة تنقل الأحداث وتصور الشخصيات، فإنه لا يمكن تصورهما دون المكان.

تعددت مصطلحات المكان وتضاربت الآراء حول تحديد واحد منها، فمنهم من أطلق عليه مصطلح (الحيز) وهو ما يحدده عبد المالك مرتاض قائلا: "لقد خضت في أمر هذا المفهوم، وأطلقنا عليه مصطلح الحيز مقابلا للمصطلحين الفرنسي والانجليزي (space, espace) في كل كتاباتنا الأخيرة، وقد حاولنا أن نذكر في كل مرة عرضنا فيها لهذا المفهوم علة إثارنا مصطلح (الحيز) وليس (الفضاء)، ولعل أهم ما يمكن ذكره هنا... أن مصطلح الفضاء قاص بالقياس إلى الحيز،

لأن الفضاء من الضرورة أن يكون معناه جاريا في الخواء والفراغ، بينما الحيز لدينا ينصرف استعماله إلى التواء والوزن والشغل والحجم والشكل⁽⁵⁾ المتجسد بواسطة اللغة مما يعطي القصة المتخيلة واقعيته واحتمالية احتضانها لشخصيات الرواية التي تتحرك فيها وضمنها.

الجدير بالملاحظة أنه لا غنى للخطاب الروائي عن عنصر المكان لأنه يمثل أحد عناصر الخطاب التي تعد اللغة التبليغية مادة له، ومع ذلك " فإن تغير الأحداث وتطورها يفترض تعددية للأمكنة وليس وجودها فحسب " ⁽⁶⁾ وهو ما فرض مصطلح الفضاء الروائي، ذلك أن الرواية تبني " فضاءها من خلال الوصف ولكنها لا تقتصر عليه، فالعناصر المعجمية البسيطة (ألفاظ المكان والحركة ...) هي ما يشارك في بناء الفضاء الذي لا يعتمد على مكان واحد، بل عدة أمكنة ينتقل فيما بينها " ⁽⁷⁾ وهو ما يمثل بؤرة ضرورية تدعم الحكيم وتبين الوصف وتمنح قدرة إيجائية للغة، خاصة ونحن نعلم يقينا أن الكلمات والألفاظ تكون عاجزة ما لم يمنحها الراوي رموزا وإشارات تبني عليها المغامرة الحكائية.

2- المكان: تجلياته وأنواعه في الرواية:

لم يعد للمكان استقلالية تميزه عن أدوات السرد، بل أضحي جزءا من تجربة الراوي الذاتية، فاتسع مداه الذي لا يقوم إلا من خلال علاقته بالشخص والأحداث التي تشكل أمكنة بفعل تحركها، وبالتالي فالمكان لا يتحدد مسبقا بل يتشكل من خلال الأحداث الجارية فيه محدثة معا التماسك الروائي للحكاية بغض النظر عن طبيعته ودلائلته النصية التي تتحرك فيها عين القارئ أو الدلالية المتمثلة في الصور المجازية المتعددة الدلالات والقراءات أو حتى ذلك المكان بوصفه منظورا أو كروية أو زاوية معينة يكون من خلالها الراوي وجهة نظر تتحكم في الخطاب ككل ⁽⁸⁾

أسس الروائي في عمله لفكرتين أساسيتين تمثلان محورين رئيسيين تحكمهما في الرواية سواء من حيث الزمن أو من خلال تعدد الأمكنة التي جرت فيها الأحداث، وهذان المحوران هما: فكرة إدانته لمظاهر الحياة الحالية في الجزائر وفقدان الإنسان لروحته على جسده مفضلا الماديات والشهوات ، فعلى الرغم من تباين موضوعات الرواية التي ناقش فيها الرغبة والجنس، الإيمان والاحقاد، السياسة والتاريخ، الحب والشهوة، غير أنها متشابكة تعكس حالة البلد الذي مزقته الحرب الأهلية الدموية، وكيف أن رجال الدولة على حد قوله " أزيلون لا يحدهم أين ولا متى حتى حق الموتى لا يملك القدرة على رسم خط النهاية على درب حياتهم " ⁽⁹⁾ .

2-1- الأماكن المغلقة:

لا يمكننا تصور الحدث إلى ضمن إطاره، فالروائي دائم الحاجة إلى تحديد مكانه، فهو يستطيع " أن يعكس مكوناته الشخصية -المبتكرة- في أثناء وجودها في مكان ما مانحا إيها حرية الشعور والتعبير عنه مجسدا في ذلك الحالة النفسية للشخصية من خلال المكان " ⁽¹⁰⁾ وذلك بإعادة تحريكها وإنتاجها فنيا وخياليا وفقا لما يتطلبه العمل الفني. وردت أماكن مغلقة في الرواية تعكس حالة قاطنيها ومستعمليها إما سأمًا وضجرا وخوفا، وإما أملا ورجاء وراحة وطمأنينة، لعلنا نورد أهمها فيما يأتي :

2-1-1- فضاء البيت:

إذا كان البيت أحد الأماكن الجغرافية والهندسية التي تفصل الإنسان عن العالم الخارجي وتبث الاستقرار والأمان، فكيف كان تأثيرها على أبطال الرواية، خاصة إذا كان يعبر " عن الوجود الحقيقي للإنسانية الخالصة التي تدافع عن نفسها دون أن تهجم، هذا البيت هو المقاومة الإنسانية، إنه الفصيلة الإنسانية وعظمة الإنسان" (11) وصف بطل الرواية "نور الدين بوخالفه" شقيقته التي ترمز لثيمات عدة في مبنى العمل قائلا: "عدت لشقوتي بعد أن اقتنيت وجبة خفيفة من مطعم أسفل العمارة، ثم أعددت لنفسني فنجان شاي وتمددت على سريري في انتظار أن يرن الهاتف ككل يوم، فكالعادة لا يفوت أولادي يوما من غير مكالمتي... ليعرفوا إن متّ أو ما زلت على قيد الحياة" (12)

فكما يبدو أن هذا المكان يمثل بؤرة زمنية مؤقتة للخلاص من الضجر على إثر المكالمات الهاتفية بعدما ضاقت به الحياة، فينعكس ذلك على باقي شخصيات الرواية، وهو ما أشار إليه قائلا: "بقائي في هذه الأرض لم يعد يعني لي أكثر من بقائي فيها، إن الحياة التي خضتها بعد الخامسة والستين لم تضيف إلى الحياة إلا أصفارا إلى اليسار" (13) وهو ما يعلل مكوّنه في البيت، فهذه البؤرة المكانية المتسمة بالضيق، خير ما يمثل المصير البائس له وللبلد.

كما يصف بطل الرواية الثاني "قاسم أمين" وهو الذي يملك سيارة جعلها بيتا، شقة "لبنة" التي تعرف عليها في القطار قائلا: "لم تكن الشقة مؤثثة بشكل كامل... بدت اللمسة النسائية واضحة من خلال الألوان واللوحات المعلقة على جدرانها، حين عادت كنت أحاول فتح الشرفة لأتمكن من التدخين... أحضرت لي منفضة سجائر وضعتها على منضدة خشبية تتوسط صالة الضيافة" (14) فمع رسمه لتفاصيل الشقة كلها تبين لنا أنها حملت في طياتها لضيئها النجاة من بؤرة أجبرته الحياة على المكوث بها على الرغم من تشبعها بالذكريات ومعاني الشوق والحنين، لتضحى معبرا وبوابة لمستقبل واعد بالأمل وبين حاضر مرير متعب طبعته حياة الترحال والتشرد التي لا يعرف منها إلا المتعة التي يسرقها من أجساد العاهرات، فحياته دون معنى أو هدف أو حب.

2-1-2- الحانة:

الحانة من الفضاءات التي كان لها حضور في سرد الأحداث، هذا الفضاء الذي يمثل الحالة النفسية المتأزمة لقاصده، والذي أثار نوعا من الانتباه والتأثير، خاصة وأنه يمثل الرذيلة والفسق في البلدان المسلمة، ولا شك أنها الغاية المرجوة من الراوي، فقد مثل هذا المكان ثيمة الانتقام ولكنه الانتقام من النفس على الرغم من أنه يبدو من الوهلة الأولى مكانا لتهدة النفس والأعصاب، فقد وصف "نور الدين بوخالفه" أجواء الحانة قائلا: "ونحن نعب الطريق إلى حانة "مون فيلاج"... سحبنا الباب ودخلنا كانت كثيفة كعادتها مظلمة، ومع ذلك راقت لي" (15)

2-1-3- المكتبة:

تعد المكتبة متنفسا لكل قاصدها ينهل من معارف كتبها وهي نفس الحال بالنسبة لقاسم الذي استغرق وقتا لتنظيم وترتيب مكتبة بيته الذي استقر فيه بعد زواجه من جميلة وهو ما يوضحه بقوله: "اقتنيت رفوفا معدنية متحركة وزعت عليها الكتب، ومن أجل أن أجد راحتي نقلت الطاولة الصغيرة إلى صالة الضيافة واقتنيت مكتبا خشبيا مستعملا"

(16) ليضحى هذا المكان المسقوف مكانه المفضل بعد رحلة بحث مضنية، فقد وجد الراحة والاستقرار النفسي، الأمن والأمان في هذا البيت، وهو خير ما جسّد مصيره بعدما كان مجهولا وتائها يريد إجابات لأسئلة طالما أرقت: ما معنى الحياة؟ ما سر السعادة في هذا الوجود؟

2-1-4- المستشفى:

ذكر هذا المكان يحيل على نبرة حزن ويأس لازمت الراوي منذ بداية الرواية، فهو يرتبط نفسيا بالمرض والوحدة والألم، وهي حال جميلة زوجة قاسم التي أقعدها مرض السرطان، لنصل في نهاية المطاف إلى نهاية مسدودة معتمة ومظلمة تدل على المصير السيء الذي ينتظر أهل البلد في ظل التغيرات السياسية والاجتماعية الطارئة لتجسد لنا ثنائية الحياة والموت من خلال وصف الراوي لابتسامة قاسم المزيفة وحالة زوجته المزرية قائلا: "تنزل جميلة هنا منذ شهر، بالأمس فقط تأكد ألا أمل في شفائها... أضاف: وقد استعاد ابتسامته حين دخلنا " لا تظهر أي جزع أمامها" بدت الغرفة باردة، أو هكذا أحسب أنها بدت... كان قاسم جالسا على طرف السرير يمسك بيدها" (17)

2-2- الأماكن المفتوحة :

من الواضح أن الأماكن المفتوحة تشهد حركة الشخصيات وتطورات الأحداث لتشكّل مسرحا لتنقلاتها، فقد كان العمل الروائي حافلا بها خاصة إذا كانت " حيزا مكانيا خارجيا لا تحده حدود ضيقة تشكّل فضاء رحبا وغالبا ما تكون لوحة طبيعية في الهواء الطلق" (18) تتنوع أوجهها وأشكالها حسب زاوية نظر الراوي طبعا.

2-2-1- المدينة:

على الرغم من أننا عهدنا ذكر الشوارع والطرق في أغلب الروايات غير أننا غير أننا حاولنا حصرها في المدينة، بعدما حظي الشارع باهتمام كبير من قبل الراوي برسم حيويته وحركته وجمالياته، بيد أن المدينة في نظره بؤرة مكانية تحفز على الحركة والتجديد والتحرر رافضا السكون والانغلاق والكبت الذي عاشه في قرينه "عين طريق الزين". تقع أغلب أحداث رواية "حب في خريف مائل" في مدينة الجزائر العاصمة، ناهيك عن أول مدينة وطأت قدميه فيها بعد رحيله عن قرينه، فكانت مدينة الثنية قائلا: "لا أدري ما الذي جعلني أتوقف في هذه المدينة، لأجعلها لاحقا مقر إقامتي، أحب أن أقول إقامتي وليس سكني" (19) فقد كانت تمثل هذه المدينة انفتاحا مكانيا يعكس انفتاحا حضاريا وتغيرا اجتماعيا وفكريا ولقاء حب نتج عنه انفصال الروح عن الجسد التي غلبت عليها كل أنواع الشهوات وهو ما حدث في ثاني مدينة حط بها الرحال (مدينة بومرداس) أين تعرف على زوجته قائلا "عدنا إلى شقتنا في بومرداس" (20) ومنه إلى الجزائر العاصمة.

2-2-2- الحديقة:

تعد الحديقة من الفضاءات التي يلجأ إليها الفرد للتمتع بمناظرها توفيراً للراحة الجسدية والنفسية، فكل النشاطات التي تقام بها من قراءة ورياضة بمثابة المدلول الناتج عن الدال، هذا الأخير الذي كان موضع لقاء نور الدين وقاسم الذي بدأ في سرد حكايته لصديقه الذي تخير المكان بدافع التعب وهو ما بدر على لسانه "تخيرت مكانا في حديقة خميستي

وجلست، كان بها باعة الكتب القديمة... في العادة لا أحب الأماكن المفعمة بالحركة ولكنني بسبب التعب، وجدت أن جلوسي هناك إلى حين، فكرة صائبة" (21) غير مبال بالمكان ولا حتى بالطبيعة فقامت الحديقة مقام بوصلة تتبع توترات الصديقين اليومية ومعاناتهما الذاتية، لتكون منطلق رحلة صداقة غيرت مجرى الأحداث في الرواية.

خاتمة:

رواية "حب في خريف مائل" رواية جمعت بين الحب والأمل والرجاء والاشتياق واليأس والحاضر والماضي والحرية والقيود النفسي.

نوع الروائي في توظيف الفضاءات المغلقة والمفتوحة والمتنقلة والثابتة لإضفاء الجمالية والفنية على المتن الروائي. تعتبر المدونة "حب في خريف مائل" أقرب إلى الوثيقة التاريخية التي رصدت كثيرا من الحقائق المرتبطة بالقرية والمدينة معا مع اختلاف معالمهما وأنماط سلوك قاطنيهما، ليرتقي قسيمي بزاوية نظره وموقفه إلى رصد الحقائق التي يعيشها الفرد الجزائري.

تناول قسيمي موضوع روايته بطريقة واقعية حقيقية بعيدة عن المستوى المتخيل إلا في أجزاء منها، الشيء الذي ينطبق على تعدد الشخصيات تعدد المهام الموكلة إليها، فهي بحد ذاتها تحمل أسماء واقعية يمثل كل منها حالة الإنسان الجزائري الذي يعاني حالات انقباض وتوتر نفسي أين انعكس ذلك على مستويات اللغة التي بدت سهلة خالية من الثثرة راصدة حالات شخصيات وأبطال الرواية .

ملخص الرواية:

يجذب قسيمي إيهام القارئ انطلاقا من الغلاف على أنه ينقل أحداثا تتعلق بمؤلف الرواية الأصلي "نور الدين بوخالف"، البالغ من العمر خمس وثمانين عاما، فهو يمثل أحد أبطالها، فقد كان جراح أسنان، عاش حياته مجلها ومرها بنفس الرتبة وهو ما يبينه في قوله: "بقائي في هذه الأرض لم يعد يعني لي أكثر من بقائي فيها، إن الحياة التي خضتها بعد الخامسة والستين لم تضيف إلى الحياة إلا أصفارا إلى اليسار" (22) .

غير أن الغريب في الأمر هو لقاء الصدفة الذي جرى بين وبين عجوز مثله في إحدى الحداث العامة والذي غير الأحداث، أين تبادل الحديث وحكى كل منهما للآخر قصته في الحياة ليكتشفا نقاط تشابه بينهما . العجوز هو "قاسم أمين" رجل أنيق متفائل لم ينل من التعليم الشيء الكثير، اختار سيارته لتكون منزلا ومصدر رزق بالنسبة له، عاش حياة ترحال وتشرد معتقدا أن السعادة تتمثل في المتعة التي يسرقها من أجساد العاهرات على حد قوله .

اختار قاسم الحياة المظلمة من الوجود ، غر أن حياته عرفت منعرجا هاما لما جمعت الصدفة بامرأة في محطة القطار لتغير نظره كلياً للحياة، فقد وجد فيها الحب خارج المتعة الجسدية، هو حب في خريف العمر دون حتى أن يعرف اسمها الحقيقي "جميلة" والمدعوة "بلبنة"، التي سمحت له بالعيش في شقتها وممارسة هوايته المفضلة ألا وهي قراءة الكتب.

يبدو أن حياة قاسم تغيرت لعامل آخر تمثل في علاقته بصديقه "عبد الطرشي" التي جعلته يجد إجابات لأسئلة أرقته تدور حول ما معنى الحياة؟ ما معنى الإيمان بالله؟..

كان "عبد الله الطرشي" محبا للمطالعة، زار عدة مناطق في العالم، لا يغويه في الحياة شيء غير سيارة المرسيدس والنساء، عاش حياة التسكع قبل أن يستقر في براغ، ليعيش تجربة أخرى في الهند، التي حاول فيها دراسة الديانة الهندوسية وممارسة طقوسها في نهر "كانغ" المقدس وهنا قدم مفهوما مغايرا للطهارة .

ما غير مجرى الأحداث هو ما اكتشفه قاسم من أن جميلة هي ابنة صديقه "عبد الله" من خلال أوراق وجدها ببيتها تتعلق بعبد الله ليتزوج بها في نهاية المطاف ثم يكتشف إصابتها بمرض السرطان، فيضع حدا لنهايته ونهايتها وهكذا تنتهي الرواية بطريقة تراجيدية.

قائمة الهوامش:

- ¹— عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب السردي وقضايا النص، ط1، دار القدس العربي، الجزائر، 2009، ص136.
- ²— عز الدين اسماعيل، التفسير النفسي للأدب، دط، دار غريب للطباعة، 1990، ص67.
- ³— سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دط، دار الكتاب، بيروت، 1985، ص41.
- ⁴— نصيرة زوز، بناء المفتوح في رواية "طوق الياسمين" لواسيني الأعرج، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر، الجزائر، ع8، 2012.
- ⁵— عبد المالك مرتاض، دراسة سيميائية تفكيكية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص121.
- ⁶— حميد حميداني، بنية النص السردي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص63.
- ⁷— لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، ط1، دار النهار للنشر، لبنان، 2002، ص128.
- ⁸— ينظر، محمد عزام، شعرية الخطاب السردي، دط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ص72.
- ⁹— سمير قسيبي، حب في خريف مائل، دط، منشورات البرزخ، الجزائر، 2017، ص54.
- ¹⁰— خالدة حسن خضر، المكان في رواية الشماعية للروائي عبد الستار ناصر، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ع102.
- ¹¹— غاستون باشلار، جماليات المكان، تر، غالب هلسا، دط، دار الجاحظ للنشر والتوزيع، بغداد، ص36.
- ¹²— سمير قسيبي، المصدر السابق، ص121.
- ¹³— المصدر نفسه، ص09.
- ¹⁴— م نفسه، ص24.
- ¹⁵— م نفسه، ص71.
- ¹⁶— م نفسه، ص114.
- ¹⁷— م نفسه، ص140.

¹⁸ - حسن البحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء، الزمن، الشخصية)، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص.52

¹⁹ - سمير قسيبي، المصدر السابق، ص 33.

²⁰ - المصدر نفسه، ص 144.

²¹ - م نفسه، ص 12.

²² - م نفسه، ص 09.

قائمة المراجع:

1. حسن البحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء، الزمن، الشخصية)، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص.52.

2. حميد حميداني، بنية النص السردي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص 63.

3. خالدة حسن خضر، المكان في رواية الشماعية للروائي عبد الستار ناصر، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ع102.

4. خيضر، الجزائر، ع8، 2012.

5. سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دط، دار الكتاب، بيروت، 1985، ص41.

6. سمير قسيبي، حب في خريف مائل، دط، منشورات البرزخ، الجزائر، 2017، ص54.

7. عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب السردي وقضايا النص، ط1، دار القدس العربي، الجزائر، 2009، ص136.

8. عبد المالك مرتاض، دراسة سيميائية تفكيكية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص121.

9. عز الدين اسماعيل، التفسير النفسي للأدب، دط، دار غريب للطباعة، 1990، ص67.

10. غاستون باشلار، جماليات المكان، تر، غالب هلسا، دط، دار الجاحظ للنشر والتوزيع، بغداد، ص36.

11. لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية ، ط1، دار النهار للنشر، لبنان، 2002، ص128.

12. محمد عزام، شعرية الخطاب السردي، دط ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ، 2005، ص72.

قواعد وضوابط في مقارنة النص القرآني

Rules and controls in the approach of the Koranic text

د. سبع بلمرسلي-أستاذ محاضر (أ)-جامعة تيارت-الجزائر

ملخص:

لم تكن الشريعة الإسلامية لتحجر على العقول، وتمنعهم الاجتهاد والنظر في النصّ القرآني، وإنما وهي تفتح النصّ على التأويل تجعل للنص نفسه سلطة تضبط الفهم، من خلال التزام جملة من القواعد والضوابط التي حدّها علماء القرآن والأصول، تحفظ لهذا النص قداسته، ولمضمون رسالته وضوحه، وتضمن للقارئ سلامة منهجه في المقارنة، فتحفظه من الزلل.

الكلمات المفتاحية: القاعدة، الضابط، التفسير، التأويل، النص القرآني.

Abstract:

The Islamic law (Sharia) was not to congeal the minds, preventing them from diligence and consideration of the Koranic text. Yet, it opens the text on the interpretation making the text itself a power to control understanding, through the commitment of a set of rules and controls limited by the Koran and assets scholars, reserving to this text its holiness, to its message content its clarity, guaranteeing to the reader the integrity of his method in the approach, keeping him from slips.

key words: Rule, control, Explanation, Interpretation.

مقدمة:

الحديث عن قواعد وضوابط مقارنة النص القرآني هو في الحقيقة حديث عن علم قائم بنفسه (علم أصول وقواعد التفسير)، أسهم في جمعه وضبط حدوده علماء القرآن وعلماء أصول الفقه، وأسسوا له بما يضمن حسن الفهم وسلامة الاستنباط من النصوص.. ولأن النبي-صلى الله عليه وسلم- لم يفسر القرآن الكريم كلّهُ، بل كان يبيّن حين يُسأل، أو إذا رأى حاجة للبيان وإن لم يُسأل، كان ما ثبت عنه من تفسير قليلا ! ولا غرو في ذلك، فالقرآن عربي، والنازل فيهم أهل عربية ولسان وبيان، فكانوا يفهمون المراد من الخطاب، ولا يلجؤون إلى السؤال إلا إذا غمّي أو اشتبه عليهم شيء فيه..

ولو كان التفسير ما نُقِلَ عن رسول الله وحسب ما أدرك الناس من معاني القرآن إلا القليل! كيف والقرآن لا تنفى كنوزَه ولا تنقضي عجائبُه؟ وكيف وهو كتاب الأمة الخالد، وحاجات الأمة تختلف وتتجدد؟ ولذلك فإن حاجة هذه الأمة إلى النظر في القرآن وإعمال الفهم للوصول إلى أسرارِه ومعانيه تبقى قائمة، وهي مما تسعُه دعوهُ القرآن نفسه إلى هذا النظر والتدبر، قال -تعالى-: **يَجْأَفِلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا** [محمد: 24]، وهو ما أدركه الصحابة وتابعوهم وعملوا به.. ولولا الفهم والرأي ما اتسعت التفاسير، وتنوعت مستنبطات القرآن، بل إنَّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد أكَّد هذا حين دعا لابن عباس بالقول: "اللهم فقههُ في الدِّين وعلمهُ التأويل" فكان ببركة هذا الدعاء خير مَنْ فسَّر وأول القرآن، بل وكان المؤسَّس لأكبر مدرسة تفسيرية عرفتها الأمة بعده -صلى الله عليه وسلم- !

ولذلك إنه لمن الغلو أن يظنَّ ظانُّ ألا تفسير إلا ما فسَّر رسولُ الله وصحابته والتابعون، يقول الغزالي: "ومن موانع الفهم أن يكون قد قرأ تفسيراً واعتقد أنه لا معنى لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس ومجاهد، وأن ما وراء ذلك تفسير بالرأي، فهذا من الحجب العظيمة"⁽¹⁾. ويقول الرازي: "وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجهها في تفسير الآية، فإن ذلك لا يمنع من استخراج المتأخرين وجهها آخر في تفسيرها، وإلا لصارت الدقائق التي يستنبطها المتأخرون في التفسير مردودة، وذلك لا يقوله إلا خُلفٌ -بضم الخاء-ا-ه"⁽²⁾.

فإعمال الرأي إذن في فهم القرآن لا مناص منه، ولكنه الرأي الذي يتقيد بالضوابط والحدود... وهي ضوابط وحدود جمعتها كتب علوم القرآن، وتضمنتها كثير من كتب التفسير، وفصّلت فيها -بخاصة- وأسهمت كتب أصول الفقه... ولذلك فإن أهمية علم أصول الفقه في التفسير كبيرة، تكاد تفصح بنفسها عن نفسها من بين سطور وصفحات التفاسير!.. وعلم أصول الفقه جامع في موضوعه الذي هو القواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه⁽³⁾، أي الأحكام الشرعية، بين النقل والعقل في توازن واعتدال، وهو ما يميز علم التفسير القائم على النقل الثابت والرأي الصائب.. يقول أبو حامد الغزالي: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فعلى هذا لا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيٌّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"⁽⁴⁾. ويتجلى ارتباط علم أصول الفقه بالتفسير من وجهين: "أحدهما: أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة، أهمل التنبيه عليها علماء العربية، مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة، وقد عدَّ الغزالي علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلق بالقرآن، وأحكامه فلا جرم أن يكون مادة للتفسير. الجهة الثانية: أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها، فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها"⁽⁵⁾.

وفي بيان الحاجة إلى هذه القواعد في فهم النص القرآني يقول الزركشي: "ومعلوم أن تفسيره يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيهة وكشف معانيها، وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض لبلاغته ولطف معانيه، ولهذا

لا يستغنى عن قانون عام يُعوّل في تفسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه، من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها، وسياقه، وظاهره وباطنه، وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم، ويدقّ عنه الفهم... وفي هذا تتفاوت الأذهان، وتتسابق في النظر إليه مسابقة الرهان، فمن سابق بفهمه، وراشق كبِد الرميّة بسهمه، وآخر رمى فأشوى (أي: أصاب شواه، والشوى: قحف الرأس)، وخبط في النظر خبط عشواء، كما قيل: وأين الدقيق من الركيك، وأين الزلال من الزعاق⁽⁶⁾.

والمفسر أو المؤول إذ يُلزم بمعرفة هذه القواعد والضوابط، وما يجب من شروط وآداب للتفسير، ليس معناه أنه إن انضبط بما أصاب ووافق المراد من خطاب الله - تعالى -، فذلك أمر الله به عليم، وما التوفيق إلا بالله، ولكن بحسب المفسر الاجتهاد وبذل الوسع، أصاب المراد أو لم يصب، يقول ابن عاشور: "فمراد الله من كتابه هو بيان تصارييف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين، وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطابا بينا، وتعبدنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه فقال: **بِحْ كِتَابٍ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ** [ص: 29] سواء قلنا إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله - تعالى -، وهو قول علمائنا والمشائخي والسنكاكي وهما من المعتزلة، أم قال قائل بقول بقية المعتزلة: إن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى غير ممكن (وهو خلاف لا طائل تحته) إذ القصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي، فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه"⁽⁷⁾.

وفيما يأتي من صفحات عدّ وبيان لبضع عشرة قاعدة، تنوعت بين لغوية ونقلية وعقلية، أغلبها عامة وبعضها ترجيحي، جمعتهما من كتب اهتمت بأصول التفسير وقواعده، مركزا على بعض الدراسات المعاصرة المتخصصة، إضافة إلى بعض كتب علوم القرآن والتفسير وأصول الفقه، وختمتها بعرض لشروط التأويل الصحيح. ولكن يحسن قبل ذلك أن نتعرّف معنى القاعدة والضابط والفرق بينهما.

القاعدة والضابط:

القاعدة في اللغة هي أساس الشيء الذي عليه يُبنى، قال ابن منظور: "القاعدة أصلُ الأس، والقواعدُ الأساس، وقواعد البيت: إيساؤه. وفي التنزيل **وَأِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ** [البقرة: 127]"⁽⁸⁾. وأما في الاصطلاح العام الذي يعُمُّ الفنون كلّها فهي "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"⁽⁹⁾. والقاعدة والأصل بمعنى واحد، يقول الشريف الجرجاني في تعريف الأصل: "الأصل: هو ما يُبنى عليه غيره. والأصول: جمع أصل: وهو في اللغة: عبارة عما يُفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره. وفي الشرع: عبارة عما يُبنى عليه غيره، ولا يُبنى هو على غيره. والأصل: ما يثبت حكمه بنفسه، ويُبنى عليه غيره"⁽¹⁰⁾.

وأما الضابط فهو في اللغة من (الضبط) وهو: لزوم الشيء وجسه وعدم مفارقتها، وكذا حفظه بالحزم⁽¹¹⁾. وأما في الاصطلاح فتعددت تعريفات الباحثين له، لكنها في الجملة تؤدي إلى أنه "مسألة كلية تندرج تحتها مسائل جزئية

يجمعها باب واحد⁽¹²⁾. والصلة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي تتجلى في أن هذا الضابط ينظم ويحبس الجزئيات والفروع التي تدخل تحته، فلا تفارقه أو تخرج عنه، كما أنه يعين على حفظها في الذاكرة.

والضابط بهذا المعنى لا يبعد عن القاعدة، فكلاهما كليّ ينظم فروعاً وجزئيات، ما جعل الكثيرين من الدارسين للقرآن والباحثين في أصول الفقه، لا يفرق بينه وبين الأصل والقاعدة، ويجعل الثلاثة بمعنى واحد. بينما حاول آخرون التفريق بينهما، بجعل القاعدة ما يجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط ما يجمعها من باب واحد، فتكون بذلك القاعدة والأصل أعم⁽¹³⁾. وإلى هذا المعنى أشار السبكي حين قال: "القاعدة: الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها. ومنها ما لا يختص بباب كقولنا: اليقين لا يرفع بالشك، ومنها ما يختص كقولنا: كل كفارة سببها معصية فهي على الفور. والغالب فيما اختص بباب وقصد به نظم صور متشابهة أن تسمى ضابطاً"⁽¹⁴⁾.

إذا عرفنا معنى القاعدة والضابط والأصل، وأن الجمهور على عدم التفريق بينها، وهو ما عليه وجهة البحث، فإن المراد بقواعد التفسير عند علماء القرآن جملة "الأحكام الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم، ومعرفة كيفية الاستفادة منها"⁽¹⁵⁾. وتجدد الإشارة إلى أن أصول التفسير إذا أطلقت أريد بها، بالإضافة إلى هذه القواعد والأحكام الكلية، جملة الآداب والشروط التي ينبغي أن يتحلّى بها المفسر، وأهم طرق ومناهج المفسرين. بل قد تطلق أحياناً وهي الجزء ويراد بها الكل وهو علوم القرآن..⁽¹⁶⁾

قواعد وضوابط التفسير:

اجتهد العلماء في ضبط قواعد للتفسير، فمنهم من بحثها ضمن كتب علوم القرآن، ومنهم من ضمنها مقدمات كتب التفسير، ومنهم من اكتفى بالإشارة إليها أو الوقوف عندها في أثناء تفسيره، ومنهم من بحثها ضمن أصول الفقه. ورأى آخرون من الدارسين للقرآن والمهتمين بأصول الفقه أن يجمعوها من كل هذه الكتب ويفرّدها بالتصنيف.. وأمر ضبطها أمرٌ اجتهادي، فكان من الباحثين المحصنين لها المكثّر والمقلّ، بحسب الجهد في البحث والتنقيب عنها... وهذه بعضها:

1- الأصل فيما أبهمه القرآن أن لا حاجة إلى بحثه:

ولو كان في ذكر المبهم وبيانه كبير فائدة لبينه الله - تعالى - أو لبينه رسوله - عليه السلام -، فضلاً عن ألا تكون الفائدة أصلاً... فمن عادة القرآن أن يسكت عما لا طائل تحته، وخطاباته إنما تأتي لأغراض ومقاصد معينة، فيكتفي بما يخدم تلك الأغراض والمقاصد من ألفاظ وتراكيب وسياقات، ويعرض عما سواه.. ولذلك فإن صرف الجهد في بحث مسألة لا طائل تحتها هو من قبيل اللغو والعبث الذي ينبغي أن ينزّه المفسر عنه لسانه قبل قلمه، لأن المسائل التي لا سبيل إليها إلا النقل الصحيح، لم يجز الخوض فيها إلا بدليل صحيح، وإلا وجب التوقّف⁽¹⁷⁾.. يقول الشنقيطي: "ففي القرآن العظيم

أشياء كثيرة لم يبينها الله لنا ولا رسوله، ولم يثبت في بيانها شيء، والبحث عنها لا طائل تحته، ولا فائدة فيه. وكثير من المفسرين يطنون في ذكر الأقوال فيها بدون علم ولا جدوى، ونحن نعرض عن مثل ذلك دائماً، كلون كلب أصحاب الكهف، وكالبعض الذي ضُرب به القتيلُ من بقرة بني إسرائيل، وكاسم الغلام الذي قتله الخضر، وأنكر عليه موسى قتله، وكخشب سفينة نوح من أي شجر هو، وكم طول السفينة وعرضها، وكم فيها من الطبقات، إلى غير ذلك مما لا فائدة في البحث عنه، ولا دليل على التحقيق فيه⁽¹⁸⁾.

وفي التوجيه إلى التركيز على الغرض من الخطاب، وعدم الالتفات إلى ما سكنت عنه القرآن مما لا فائدة وراءه، يقول أبو حيان الأندلسي في معرض حديثه عن (الشجرة) التي أكل منها آدم وحواء -عليهما السلام-، بعد أن ساق أقوالاً كثيرة في طبيعتها كان آخرها: إنها شجرة لم يعلمها الله ما هي، قال: "وهذا هو الأظهر، إذ لا يتعلق بعرفانها كبير أمر، وإنما المقصود إعلامنا أن فعل ما نحينا عنه سبب للعقوبة"⁽¹⁹⁾.

2- إذا فسّر القرآن القرآن فهو التفسيرُ:

والمقصود أن يأتي اللفظ القرآني صريحاً وواضحاً في بيان المراد من لفظ آخر، كما في قوله -تعالى-: **يَجْزِيكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ** [الطارق: 02-03]، فقد فسّر -سبحانه- بقوله (النجم الثاقب) المراد من كلمة (الطارق) قبلها، والكلام على تقدير محذوف، أي: هو النجم الثاقب⁽²⁰⁾. وهذه الطريق هي أقوى طرق التفسير حجية، إذ إن الله -تعالى- الذي تكلم بهذا الخطاب، وهو الأعلّم بمrade منه، هو نفسه -سبحانه- من تولى بيانه.

3- إذا جاء التفسير من جهة الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالنقل الصحيح فلا حاجة إلى قول من بعده⁽²¹⁾:

ولأنه -صلى الله عليه وسلم- المتلقي للوحي والمبلغ عن ربّه، فهو أعلم بالمراد من خطاب الله -تعالى- في كتابه، ولذلك يكون لاغياً كل تفسير يخالف الثابت من تفسير رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ! وقد عقد ابن تيمية فصلاً بعنوان (ما جاء من التفسير عن الرسول هو الأحقُّ بالامتثال) قال في أوله: "ومّا ينبغي أن يُعلم أن القرآن والحديث إذا عُرف تفسيره من جهة النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يُحتج في ذلك إلى أقوال أهل اللغة، فإنه قد عُرف تفسيره وما أريد بذلك من جهة النبي -صلى الله عليه وسلم-"⁽²²⁾..

ومن ذلك تفسيره -صلى الله عليه وسلم- (السبع المثاني) في قوله -تعالى-: **يَجْزِيكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ** [الطارق: 02-03]، قال له: "ألا أعلمك أعظم سورة في القرآن قبل أن أخرج من المسجد؟ فذهب النبي -صلى الله عليه وسلم- ليخرج فذكره، فقال: "الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته"⁽²³⁾، وفي ما رواه عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "أُمُّ الْقُرْآنِ هي السبع المثاني والقرآن العظيم"⁽²⁴⁾.

وقد علّق ابن كثير بعد أن أورد الحديثين للتدليل على أنهما نصّ في كون المراد بـ(السبع المثاني) ما ذكر رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وإن قال قوم أنها السبع الطُّول من القرآن... قال: "فهذا نصّ في أنّ الفاتحة السبع المثاني والقرآن العظيم، ولكن لا ينافي وصف غيرها من السبع الطول بذلك، لما فيها من هذه الصفة، كما لا ينافي وصف القرآن بكماله بذلك أيضاً، كما قال -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّخِذُوا الْقُرْآنَ أَدْبَارَ مَا كُنْتُمْ يَدْرُسُونَ﴾ [الزمر: 23]، فهو مثاني من وجه، ومتشابه من وجه، وهو القرآن العظيم" (25). وكأن ابن كثير يقول: ما دام قد ثبت بالطريق الصحيح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بيان معنى السبع المثاني، فهو الأصل الذي يتمسك به، وإن جاز مشاركة غيرها من القرآن لها في هذا الوصف.

كما فسّر -صلى الله عليه وسلم- (مفاتيح الغيب) الواردة في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّخِذُوا الْقُرْآنَ أَدْبَارَ مَا كُنْتُمْ يَدْرُسُونَ﴾ [الأنعام: 59]، بما ورد في سورة لقمان ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: 34] (26).

4- تفسير الصحابة للقرآن حجة يحتكم إليه لا عليه، وهو مقدم وإن خالف ظاهر السياق:

الصحابة هم أعلم الأمة بعد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بمعاني كتاب الله -تعالى- وباللغة التي بها أنزل، فمضى ثبت بالنقل الصحيح عنهم فهمّ أو توجيه لآية، ليس في تفسيرها وبيانها قرآن صريح أو سنة صحيحة صريحة، لم يجز العدول عن فهمهم وتوجيههم إلى أقوال غيرهم، وإن خالفت تفاسيرهم ظاهر الآية، بل وإن اختلفوا هم أنفسهم، لأن اختلافهم اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، ولأن فهمهم لا تخرج عما يسعه اللفظ وسياقه، ولهم لا محالة في فهمهم ذلك مستند، فليسوا ممن يقول على الله بغير علم.. فهم أئمة الناس بعد رسول الله على كتاب الله، وأحفظهم لحدوده وأرعاهم لمعانيه.. والذي يخالفهم إن اعتمد على نقل في اللغة فإنهم أعلم الناس بها، فلا بد أن يكون المأخوذ عنه مفضولاً. وهذا استبدال للذي هو أدنى بالذي هو خير. وكذلك لو كان عمدته فهمه أو فهم غيره ممن جاء بعد السلف. والخلاصة أن التفسير الذي اعتمده السلف لا يحاكم إلى قول من هو دونهم، أو يحاكم إلى قواعد اللغة أو الأصول (27).

ومن مثال فهم الصحابة للخطاب القرآني تحت هذا الضابط، قوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّخِذُوا الْقُرْآنَ أَدْبَارَ مَا كُنْتُمْ يَدْرُسُونَ﴾ [النصر: 01]، فقد روا البخاري عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "كان عمر يدخلني مع أشياخ من بدر، فكأن بعضهم وجد في نفسه، فقال: لم يدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنه ممن علمتم. فدعاهم ذات يوم فأدخلني معهم، فما رُئيْتُ أنه دعاني فيهم يومئذ إلا ليربهم، فقال: ما تقولون في قول الله -عز وجل- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّخِذُوا الْقُرْآنَ أَدْبَارَ مَا كُنْتُمْ يَدْرُسُونَ﴾؟ فقال بعضهم: أُمِرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا. وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً، فقال لي: أأنت كذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا. قال: فما تقول؟ فقلت: هو أجل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أعلمه له، قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّخِذُوا الْقُرْآنَ أَدْبَارَ مَا كُنْتُمْ يَدْرُسُونَ﴾".

نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۚ فذلِكَ علامةُ أجلك ۚ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ۝ [النصر: 03]. فقال عمر بن الخطاب: لا أعلمُ منها إلا ما تقول" (28).

فأنت ترى أن معنى الذي فسّر به الصحابة معنى ظاهر من النص، وقد عمل به الصحابة في فتح مكة مورد السورة، وفي غيره من الفتوح والانتصارات، بل وامثله رسول الله صلى الله عليه وسلم - نفسه يوم الفتح وبعده حتى لقي الله - تعالى -، ولذلك قال عنه ابن كثير عن هذا المعنى: (معنى مليح) (29)، ولكن الذي خفي عنهم هو تفسير ابن عباس وعمر - رضي الله عنهما - وهو معنى باطن، تفتننا إليه، وهو عين ما فهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتأوله. ولذلك فإنه بمجموع فهوم الصحابة من السورة وما تأولوها به، لا يمكن أن يأتي أحد بعدهم ليرد ما قالوا، أو يحملها على وجه غير الذي ثبت عنهم !.

وينكر خالد السبّ - بناء على هذه القاعدة - على أبي حيان الأندلسي اختياره أحد الأقوال الواردة في تفسير معنى (وهمم بها) من قوله تعالى: ۚ وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ ۚ [يوسف: 24]، والأقوال الواردة عن السلف في ذلك ثلاثة نقلها عن ابن جرير، أولها أن الهمم هنا بمعنى الضرب لها وما في معناه. والثاني: أنه لم يكن ثمة هم أصلاً، بناء على الوقف عند (به) والاستئناف بعدها، أي: إنه لما رأى برهان ربه لم يهم بها. والثالث: أن ذلك الهمم من قبيل تحديث النفس الذي لا يؤخذ عليه. وقد شكك أبو حيان في صحة نسبة الأقوال إلى السلف، ورآها متكاذبة، وقال بعدم حصول الهمم من يوسف - عليه السلام - أصلاً، لكن لا على أنه من أقوال السلف، ولكن لأن اللسان العربي يشهد له (30). ولأن هذه الأقوال غير معتبرة عنده لم يذكرها وأرشد من يريد الوقوف عليها إلى تفسيري الزمخشري وابن عطية (31).

5- أن ينظر في إعراب القرآن الكريم أفصح الوجوه:

والمراد أن لا يفسر القرآن بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما. وقد استدلل لهذا الضابط الطيار (32) بنقل مطوّل لمسلِك هو الرابع عن ابن القيم في (التفسير القيم) من اثني عشر مسلِكاً في توجيه قوله تعالى ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ۚ [أعراف: 56] إعرابياً، بَيَّن ما فيها من صحيح وسقيم ومقارب (33)، وفي انتقاده المسلِك الذي يحمل الكلام في الآية على حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، أي بتقدير: (إن) رحمة الله شيء قريب من المحسنين)، وردّه له من ثلاثة أوجه، قال في الثاني:

"الثاني: أن الشيء أعمّ المعلومات، فإنه يشمل الواجب الممكن، فليس في تقديره ولا في اللفظ به زيادة فائدة يكون الكلام بها فصيحاً بليغاً، فضلاً عن أن يكون بها في أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة، فأئى فصاحة وبلاغة في قول القائل في حائض وطامث وطالق: شيء حائض، شيء طامث، شيء طالق؟ وهو لو صرّح بهذا لاستهجنه السامع، فكيف يُقدَّر في الكلام مع أنه لا يتضمّن فائدة أصلاً؟ إذ كونه شيئاً أمر معلوم عام لا يدل على مدح ولا ذم ولا كمال ولا نقصان.

وينبغي أن يُتَفَتَّنَ ها هنا لأمر لا بدّ منه، وهو أنه لا يجوز أن يُحْمَلَ كلامُ الله عزَّ وجلَّ ويُفسَّرَ بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيبُ الكلام ويكون الكلامُ به له معنى ما، فإن هذا مقامٌ غلطٌ فيه أكثرُ المعرِّين للقرآن..⁽³⁴⁾.

وهذا الذي ذكره ابن القيم في الاختيار النحوي الذي يتفق وبلاغة كلام الله - تعالى - وجزالة نظمه، يؤيده ما قاله الزمخشري فيما يجب على المفسر من إظهار بلاغة أسلوب القرآن وإعجاز نظمه، قال: "من حق مفسر كتاب الله الباهر وكلامه المعجز، أن يتعاهد بقاء النظم على حسنه، والبلاغة على كمالها، وما وقع به التحدي سليما من القادح"⁽³⁵⁾.

6-الأصل أن لا يعدل عن ظاهر القرآن إلى التأويل إلا بدليل يجب الرجوع إليه:

صرف اللفظ عن ظاهره خلاف للأصل واستثناء منه، فلا يلحأ إليه إلا بدليل، فالعالمُ يحْمَلُ على عمومهِ حتى يرد المخصَّص، والمطلق على إطلاقه حتى يرد المقيّد، والمحمل على إجماله حتى يُبَيَّن... قال أبو حيان الأندلسي: "لا نصير إلى التأويل مع إمكان حمل الشيء على ظاهره، لا سيما إذا لم يقدّم دليل على خلافه"⁽³⁶⁾.

ومن الظاهر العمل بالعموم حتى يرد الدليل بالتخصيص، ولذلك ردّ ابن جرير الطبري قول مَنْ زعم أن (القنوت) الذي هو الطاعة والإقرار لله - عز وجل - بالعبودية في قوله - تعالى -: **يَقُولُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَه قَانُتُون** [البقرة: 116]، أنه خاص بأهل الطاعة وليس عاما في جميع المخلوقات، واستصحب في ذلك سياق الآية، ثم قال: "غيرُ جائزٍ ادّعاءُ خصوصٍ في آية عامّةٍ ظاهرها إلا بحجّةٍ يجب التسليمُ بها"⁽³⁷⁾.

وقال في تأويل قوله تعالى -: **يَقُولُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَه قَانُتُون** [البقرة: 116]، وقد نقل قول السدّي بأن المراد بـ(الذرية): العرب، قال: "وهذا قول يدلُّ ظاهرُ الكتاب على خلافه، لأن ظاهره يدل على أنهما دعوا الله أن يجعل من ذريتهما أهل طاعته وولايته والمستجيبين لولايته، وقد كان من ذرية إبراهيم غير العرب، والمستجيب له والخاضع له بالطاعة، من الفريقين، فلا وجه لقول من قال: عنى إبراهيم بدعائه ذلك فريقا من ولده بأعيانهم دون غيرهم إلا التحكم الذي لا يعجز عنه أحد"⁽³⁸⁾.

7-الأصل في الكلام تقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير، ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بحجة مقبولة:

أورد هذا الضابط مساعد الطيار، ونقل في ذلك بعض النقولات ومثّل بمثال من القرآن⁽³⁹⁾، فأما النقولات فمنها قول أبي عمرو الداني: "التقديم والتأخير لا يصح إلا بتوقيف أو بدليل قاطع"⁽⁴⁰⁾، وقول ابن تيمية: "والتقديم والتأخير على خلاف الأصل، فالأصل إقرار الكلام على نظمه وترتيبه لا تغيير ترتيبه، ثم إنما يجوز فيه التقديم والتأخير مع القرينة، أما مع اللبس فلا يجوز، لأنه يلتبس على المخاطب".⁽⁴¹⁾

وأما قوله تعالى: **يٰٓمُؤْمِنُونَ آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** [الحشر: 07] فنصّ على وجوب طاعة الرسول -صلى الله عليه وسلم- في قسمة الفيء إعطاءً ومنعاً لأنه المقصود من سياقه، وهو يحتمل غيره من المعاني، كحمله على وجوب طاعته في كل أمر وفي كل نهي... ولذلك فالدلالة على المراد بنفس اللفظ، ولما كانت هذه الدلالة هي المقصودة أصالة كان نصاً، وبقي محتملاً للتأويل، مع الإشارة إلى أن كلاً من الظاهر والنص قابل للنسخ زمن الرسالة.⁽⁴⁵⁾

9- الأصل أن تكون المعاني التي تتحملها الألفاظ والنصوص مرادة بها:

ذكر هذه القاعدة الطاهر بن عاشور في المقدمة التاسعة من مقدمات تفسيره (التحرير والتنوير)⁽⁴⁶⁾، **أُلْحِصُ أَهَمُّ مَا جَاءَ فِيهَا**، وقد انطلق في التأسيس لها من كون العرب مجبولين على ذكاء الأفهام وفطنة القرائح، ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم.. ولأن القرآن الكريم هو كلام الله المعجز الذي تحدّى به العرب بأقصر سورة منه، جاء نظمه على نسج هو منتهى ما تسمح به اللغة من الدقائق لفظاً ومعنى، بما ينفي بأقصى ما يراد به بلاغة إلى المرسل إليهم... ولكون القرآن الكريم كتاب تشريع وتعليم وتأديب، كان قميناً بأن تحمّل ألفاظه أكبر قدر من المعاني، وبأوجز عبارة، في حدود ما تسمح به اللغة العربية التي هي أسمح اللغات، حتى يحصل المقصود وهو الهداية والإرشاد إلى الخير.. "ولما كان القرآن نازلاً من المحيط علمه بكل شيء، كان ما تسمّع به تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب، مظنوناً بأنه مرادٌ لمنزله، ما لم يمنع من ذلك مانعٌ صريحٌ أو غالبٌ من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية"⁽⁴⁷⁾

وأشار الطاهر بن عاشور إلى مسألة مهمة في الاستئلال لهذه القاعدة في هذه المقدمة-بعد أن بيّن وجوب بذل الجهد والأسباب في تحصيل المعاني المحتملة من الآية- وهي أنه ومن خلال تفسيراتٍ مرويةٍ عن رسول الله-صلى الله عليه وسلم- يُرى منها ما يوقن بأنه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب، وأنه وبالتأمل يُعلم أنّ الرسول-صلى الله عليه وسلم- ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن ! ومثّل لذلك بجملة أمثلة منها ما رواه البخاري عن أبي سعيد بن المعلّى قال: "دعاني رسول الله، وأنا في الصلاة، فلم أجبه، فلما فرغتُ أقبلتُ إليه، فقال: ما منعك أن تجيبني؟ فقلت: يا رسول الله كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله -تعالى-: **يٰٓمُؤْمِنُونَ اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ** [الأنفال: ٢٤]؟"⁽⁴⁸⁾. وعلّق ابن عاشور على هذا بالقول: "فلا شك أن المعنى المسوقة فيه الآية هو الاستجابة بمعنى الامتثال، كقوله -تعالى-: **يٰٓمُؤْمِنُونَ اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ** [آل عمران: 172]، وأن المراد من الدعوة الهداية كقوله -تعالى-: **يٰٓمُؤْمِنُونَ اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ** [آل عمران: 104]، وقد تعلّق فعل (دعاكم) بقوله: (لما يحبيكم)، أي: لما فيه صلاحكم، غير أن لفظ الاستجابة لما كان صالحاً للحمل الحقيقي أيضاً وهو إجابة النداء حمل النبي -صلى الله عليه وسلم- الآية على ذلك في المقام الصالح له، بقطع النظر عن المتعلق وهو قوله (لما يحبيكم)"⁽⁴⁹⁾.

وبعد أن أورد جملة من الأمثلة قال: "فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته، من اشتراك وحقيقة ومجاز، وصريح وكناية، وبديع، ووصل، ووقف، إذا لم تُقضى إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام على جميعها، كالوقف والوصل في قوله -تعالى-: **يَجْزِيكَ فِيهِ رَيْبُ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** [البقرة: 02]، إذا وقف على (لا ريب) أو على (فيه).." (50)، ليختتم هذه المقدمة بالقول: "وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن، يجعل غير ذلك المعنى مُلغًى. ونحن لا نتابعهم على ذلك بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية". (51)

10- الجمع بين الظاهر والمعنى في اعتدال:

والمقصود من هذا الأصل أن للألفاظ والنصوص وجهين: ظاهر وباطن، وإنه لمن الغلط الفاحش اعتبارها جميعاً بوجه واحد: ظاهر لا يقوم معه باطن كما عند (الظاهرية)، أو باطن لا التفات معه إلى ظاهر، عند (الباطنية)..
وطرف ثالث هم الراسخون في العلم يقول عنه الشاطبي: "والثالث أن يقال بالأمرين جميعاً- الظاهر والمعنى- على وجه لا يُحِلُّ فيه المعنى بالنص وبالعكس، لتجري أحكام الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمته أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع" (52). وفي المعنى نفسه يقول ابن رشد الحفيد في (فصل المقال): "أجمع المسلمون على أن ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، والسبب في ورود الشرع بظاهر وباطن هو اختلاف نظر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق" (53).
والغلو في فهم الظاهر والتمسك به قد يؤدي إلى الغفلة عن مقصود الشارع من الخطاب أو مناقضته، أو الخطأ في استنباط الأحكام أو تفسير النصوص، وعدم التمييز بين الأحكام من حيث درجتها أمراً ونهياً.. وربما أدى إلى التحايل والابتداع.. كما أن الغلو في فهم المعاني قد يؤدي هو الآخر إلى مناقضة الظاهر أو مخالفتها، أو إلى اعتبار معان وهيمية أو خيالية غير حقيقية.. (54)

11- اختيار التأويل الموافق لطريقة القرآن الكلية أو الأغلبية أولى من غيره:

القرآن الكريم في أسلوبه ونظمه ومعانيه كالسورة الواحدة، فهو يصدق بعضه بعضاً، ولا يختلف **يَجْزِيكَ فِيهِ رَيْبُ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا [النساء: 82]، ولذلك لم يكن ليخرج المفسر أو المؤول عن معهود نظمته وتصريفه لمعانيه، فيفسره على وجه يشد به عن ذلك، أو يحمله على معنى ليس له في باقي القرآن وجه أو محمل.. ومن مثال ذلك قوله -تعالى-: **يَجْزِيكَ فِيهِ رَيْبُ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** [الواقعة: 75]، فقد ذهب البعض إلى القول بأن النجوم هي آيات القرآن، ومواقعها نزولها شيئاً بعد شيء. وقيل هي النجوم المعروفة في السماء، وهو المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن، وقد

اختاره ابن القيم وقال: "ويرجح هذا أن النجوم حيث وقعت في القرآن فالمراد منها الكواكب، كقوله- تعالى-: **يَجْ وَنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحْهُ وَإِذَا بَارَ النُّجُومُ** [الطور: 49]، وقوله: **يَجْ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ** [الأعراف: 54]" (55).

ومثل الفراهي لهذا الضابط بقوله- تعالى -: **يَجْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ** [الأنفال: 24]، إذ فيها تأويلان: الأول: أنه -تعالى- أعلم بضمائركم منكم. والثاني: إنه يعوق المرء عن إرادته. والأول أوفق بالمقام- وإن احتمل الثاني- لأنه أنسب من جهة النظم، ثم لأن له نظائر في القرآن، فقوله (تُحْشَرُونَ) يأتي مع التقوى، والتقوى يأتي مع العلم، وهو كثير في القرآن، فكأنه قيل: اتقوا الله، فإنه أعلم بسرائركم، وأنكم تحشرون إليه. (56)

12- إذا تعددت المعاني المحتملة للنص رُجِّح ما عرف وكثر استعماله عند العرب على غيره (57):

والمراد أن الاستعمال العربي للفظة أو الأسلوب يكون دليلاً في ترجيح أحد الأقوال على غيرها، إذا تعددت الأقوال والمعاني المحتملة، ومثال ذلك قوله-تعالى-: **يَجْ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ** [البقرة: 69]، فقد أورد الطبري أقوالاً ثلاثة في المراد بقوله (صفراء)، الأول: المراد سوداء شديدة السواد، والثاني: المراد صفراء القرن والظلف، والثالث: أن المراد بقول من قال صفراء، أي سوداء، كما يطلق على الإبل، فيقال: إبل صُفْر، وناقعة صفراء، يعني بها سوداء، لأن سوادها يميل إلى الصفرة (58). ثم قال: "وذلك إن وُصِفَتْ به الإبل فليس مما توصف به البقر. مع أن العرب لا تصف السواد بالفقوع، وإنما تصف السواد -إذا وصفته- بالشدة بالحلوكة ونحوها، فتقول: هو أسود حالِكٌ وحانِكٌ وحلكوكٌ، وأسودٌ غريبٌ ودجوجيٌ. ولا تقول: هو أسودٌ فاقِعٌ، وإنما تقول: أصفرٌ فاقِعٌ. فوصفه إياه بالفقوع من الدليل البين على خلاف التأويل الذي تأوَّل قوله: (إنها بقرة صفراء فاقع) المتأوَّل، بأن معناه: سوداء شديدة السواد" (59).

13- إذا احتمل النص معنيين أحدهما تأسيسي والثاني تأكيدِي رُجِّح المؤسِّس على المؤكِّد:

وذلك أن تأكيد المعنى أو تقريره إنما هو من قبيل التكرار، فإذا وجد من المعاني ما يحتمله النص، وليس له ورود في السياق، ووجد ما يشهد له من القرائن والأدلة من غير ما معارضة، والمقصد منه واضح، كان معنى جديداً يتأسس في فهم النص، فهو أولى بالحمل عليه من معنى يقرَّر ويؤكد ما قبله، أو يتقرَّر ويتأكد بما بعده. ومن أمثلة هذه القاعدة قوله- تعالى-: **يَجْ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ** [النور: 41]، ففي توجيه الضميرين، ضمير الفاعل المحذوف في (عَلِمَ)، والمذكور في (صَلَاتَهُ) و(تَسْبِيحَهُ) من قوله- سبحانه-: ((كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ)) أقوال (60): الأول: أن يكون الضمير في (عَلِمَ) -الله- تعالى-، والآخر لِـ(كُلٍّ)، ويكون التقدير: (كُلٌّ مصلٍّ ومسبِّحٍ منهم قد عَلِمَ اللهُ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ). الثاني: أنهما عائدان على (كُلٍّ)، ويكون التقدير: (قد عَلِمَ كُلٌّ مصلٍّ ومسبِّحٍ منهم صلاةً بنفسه وتسبيحَهُ الذي كُلفَهُ وَالزُّمَةُ). والثالث: أن

يكون الأول عائداً على (كُلِّ)، والثاني على (الله)، والتقدير: (قد عَلِمَ كُلُّ مُصَلٍّ ومُسَبِّحٍ صلاةَ الله التي كَلَّفَهُ إِيَّاهَا وتَسْبِيحَهُ).

ولأن الله-تعالى- قد ذَبَّلَ الآيةَ بقوله ((والله عليمٌ بما يفعلون))، فأُسند العلمُ إلى ذاته الجليلة-سبحانه-، يكون في اختيار القول الأول معنىً أَقَرَّ وأَكْثَرُ التَّذْيِيلِ، وهو معنى يختلف عن المعنى المستفاد من القولين الآخرين بإسناد العلم لـ(كُلِّ) غير المذكور في السباق ولا في اللحاق، فهو من قبيل التأسيس، فيكون أولى. وهو ما اختاره الشنقيطي في أضواء البيان بناءً على هذه القاعدة المقررة عند الأصوليين والمعبر عنها بالقول (الحملُ على التأسيس أولى من الحمل على التوكيد) وأشار إلى بعض تطبيقاتها في القرآن الكريم⁽⁶¹⁾.

14- إذا تعارض معنيان أحدهما لغويٌّ والآخر شرعي فُدمَ الشرعي⁽⁶²⁾:

أورد هذه القاعدة الزركشي، وبين أن اللفظ إذا احتمل معنيين، فهو إما أن يكون أحدهما أظهر من الآخر، فيحمل على الظاهر دون الخفي، إلا أن يقوم الدليل على إرادة الخفي دون الجلي فيحمل عليه. والثاني: أن يكونا جليَّين غير خفيَّين، والاستعمال فيهما على الحقيقة، لكنها في أحدهما لغوية وفي الثاني شرعية، فتُقدَّمُ الشرعية على اللغوية، إلا أن يقوم الدليل على إرادتهما، ومثَّل لهذا الاستثناء بقوله -تعالى-: **يٰٓحٰجُّ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ** [التوبة: 103]⁽⁶³⁾، فإن لفظ (الصلاة) له معنى لغوي هو (الدعاء)، ومعنى شرعي هو تلك العبادة المعروفة ذات الأقوال والأفعال المخصوصة المفتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم... والمراد في الآية المعنى اللغوي لا الشرعي، فيحمل قوله -تعالى-: ((وَصَلِّ عَلَيْهِمْ)) على إرادة الدعاء، أي: أدعُ لهم، إن دعاءك سَكَنٌ لهم. ويدلُّ على هذا ما رواه مسلم عن عبد الله بن أبي أوفى -رضي الله عنه- قال: "كان النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا أُتِيَ بصدقة قومٍ صَلَّى عليهم. فأثأه أبي بصدقة، فقال: اللهم صلِّ على آل أبي أوفى"⁽⁶⁴⁾.

أما مثال القاعدة فقوله -تعالى-: **يٰٓحٰجُّ وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ** [التوبة: 84]، والحديث فيه عن المنافقين، ولفظ (الصلاة) فيه محتمل للمعنى اللغوي الذي هو (الدعاء) للميت منهم، وقد "رُوي أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يقوم على قبور المنافقين، ويدعو لهم"⁽⁶⁵⁾، ومحتمل للمعنى الشرعي، وهو صلاة الجنائز، وقد كان يصلِّيها رسول الله، ويعامل المنافقين على ما ظهر منهم، والظاهر الإسلام.. وما دام المعنيان محتملَيْن، ولا مرجح للمعنى اللغوي، فإن الحمل على المعنى الشرعي متعين، فيكون النهي المراد هو النهي عن صلاة الجنائز عليهم، والقيام على قبورهم والدعاء والاستغفار لهم. ويؤيد هذا سبب النزول، وقد ورد بروايات صحيحة عدَّة، منها ما عند البخاري عن ابن عمر أن عبد الله بن أبيٍّ لما توفي جاء ابنه فقال: يا رسول الله، اعطني قميصك أَكْفَنَهُ فيه، وصلِّ عليه واستغفر له، فأعطاه النبي -صلى الله عليه وسلم- قميصه، فقال: آذني أصلي عليه، فأذنه، فلما أراد أن يصلِّي عليه جذبه عمر -رضي الله عنه- فقال: أليس الله هناك أن تصلي على المنافقين؟ فقال: أنا بين خيرتين **يٰٓحٰجُّ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ**

لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ۖ [التوبة: 80]، فصلَّى عليه فنزلت ۖ وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ ۚ" (66). وقد علَّل ابن عثيمين الحمل على المعنى الشرعي بالقول: "لأنه المقصود للمتكلم المعهود للمخاطب، وأما منع الدعاء لهم على وجه الإطلاق فمن دليل آخر" (67).

15- الأخذ بأحسن الوجوه وأثبتها وترك الشاذ والمنكر:

وفي بيان هذا الضابط قال الفراهي: "والمراد بأحسن الوجوه ما كان أولى بمعالي الأمور ومكارم الأخلاق، وأوضح إلى القلوب، وأوفق بمحكمات القرآن، وأحسن ظناً بالله ورسوله، وأظهر بياناً من جهة العربية" (68). واختار للتمثيل لهذا الأصل فهماً لابن جرير الطبري في تأويل قوله -تعالى-: ۖ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ [يوسف: 111]، هو من أحسن الفهوم وأكثرها حكمة، فقد نقل عنه قوله: "لقد كان في قصص يوسف وإخوته عبرة لأولي الحجى والعقول يعتبرون بها، ويتعظون بها. وذلك أن الله تعالى جل ثناؤه بعد أن ألقى يوسف في الحب ليهلك، ثم بيع بيع العبيد بالخنسيس من الثمن، وبعد الإسار والحبس الطويل، ملكه مصر، ومكَّنه في الأرض، وأعلاه على من بغاه سوءاً من إخوته، وجمع بينه وبين والديه وإخوته بقدرته، بعد المدة الطويلة، وجاء بهم من الشقة النائية البعيدة، فقال جلَّ ثناؤه للمشركين من قريش من قوم نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم-: لقد كان لكم، أيها القوم، في قصصهم عبرة لو اعتبرتم به، أن الذي فعل ذلك بيوسف وإخوته، لا يتعذر عليه فعل مثله بمحمد -صلى الله عليه وسلم-، فيخرجه من بين أظهركم، ثم يظهره عليكم، ويمكن له في البلاد، ويؤيده بالجند والرجال من الأنبياء والأصحاب، وإن مرَّت به شدائد، وأتت دونه الأيام والليالي والدهور والأزمان" (69).

ونقل الطبري بعد ذلك قول مجاهد بأن معناها: (لقد كان في قصصهم عبرة ليوسف وإخوته)، وعلَّق عليه بالقول: "وهذا القول الذي قاله مجاهد وإن كان له وجه يحتل التأويل، فإن الذي قلنا في ذلك أولى به لأن ذلك عقيب الخبر عن نبيِّنا -صلى الله عليه وسلم- وعن قومه من المشركين، وعقيب تهديدهم ووعيدهم على الكفر بالله وبرسوله محمد -صلى الله عليه وسلم- ومنقطع عن خبر يوسف وإخوته. ومع ذلك إنه خبر عام عن جميع أولي الأبواب أن قصصهم لهم عبرة، وغيرُ مخصوصٍ بعضٌ به دون بعض، فإذا كان الأمر على ما وصفنا في ذلك، فهو بأن يكون خبراً عن أنه عبرة لغيرهم أشبه" (70). وهذا التوجيه من الطبري لمعنى الآية هو الأحسن والأتم، والأوفق بروح القصة وأهدافها في القرآن، وقد استند فيه إلى السياق، وسبق أن عُدَّ السياق أصلاً من الأصول التي لا ينبغي إغفالها في باب التفسير والتأويل.

شروط التأويل الصحيح:

قال الشريف الجرجاني في معنى التأويل: "في الأصل الترجيع، وفي الشرع: صرفُ اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنىٍ يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ((يَخْرُجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ)) [يونس: 31] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً" (71).

والأصل - كما سبق وأن عرفت - عدم الصرف عن الظاهر، وأن التأويل لا يكون إلا فيما يمكن أن يؤوّل، ولا يكون صحيحاً إلا إذا بُني على دليل شرعي من نص أو قياس، أو روح التشريع ومبادئه العامة، وأما إن كان أساسه هوى أو غرض من الأغراض غير المعتمدة شرعاً، أو عارض نصاً صريحاً، أو حُمل اللفظ فيه ما لا يحتمل، فإنه يكون حينها فاسداً وعبثاً.⁽⁷²⁾ فالتأويل إذن لا يكون صحيحاً إلا إذا تحققت شروطه، وهذه الشروط تحدت عنها كثير من السابقين، وجمعها وفصل فيها كثير من المهتمين بالدرسين القرآني والأصولي من المعاصرين.. وضبطها إنما هو بهدف الحفاظ على القرآن من تلاعب أصحاب الأهواء من المغرضين، وتأويل الجاهلين، وتحريف الغالين، الذين أخبر عنهم النبي - صلى الله عليه وسلم - ووجب التحذير منهم، في قوله: "يحمل هذا العلم من كل خلفٍ عدوُّه، ينفون عنه تأويل الجاهلين واتيحال المبطلين وتحريف الغالين" (رواه البيهقي). وهي شروط دلّ عليها الاستقراء، وفقه روح الشريعة ومقاصدها، ودعا إليها سلامة الخطاب، وهي في مجملها مستندة إلى أصول ثلاثة: الكتاب والسنة واللغة، غير خاصة بتأويل نصوص الأحكام وحسب، بل يجب إجراؤها على كل نص قرآني، لما فيها من الاحتياط لكتاب الله، والحذر من الغلط فيه أو مخالفة مقصوده، نجمها ملخصة في:

1- أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل، ومحملاً للمعنى الذي صرف إليه:

وذلك لأن "الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب... وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنع له، وإن لم يكن له أصل في اللغة"⁽⁷³⁾، وذلك كلفظ (القرء) في قوله - تعالى **يَجِ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ** [البقرة: 228]، فإنه يحتمل معنيين (الحيض) و(الطهر)، ولذلك اختلف الفقهاء في تحديد المراد، إذ اللفظ يَسْعُهُما، وكلّ حاول تعضيد مذهبه بما يقويه. وما دام اللفظ قابلاً للتأويل فإنه لا بد أن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة بوجه من وجوه الدلالة: الحقيقة أو المجاز أو الكناية، جارياً على وفق لسان العرب، أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع. أما إن كان اللفظ غير قابل للتأويل كأن يكون مفسراً أو محكماً عند الحنفية (أو نصاً عند غيرهم) فلا مجال للتأويل أصلاً⁽⁷⁴⁾.

2- أن يفهم النص ظاهراً ومعنى في إطار لسان العرب وعرفهم في الخطاب والفهم الغالب عند جمهورهم:

ولأن القرآن نزل عربياً، قال - تعالى -: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** [يوسف: 02]، فهو يعني أنه جار في ألفاظه ومعانيه وأسانيه على لسان العرب، وقد نزل على أفصح العرب، رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومن عاصر التنزيل من أهل ذلك اللسان، فلا ينبغي أن يفهم على غير معهودهم في الخطاب، أو أن يحمل على الشاذ والنادر من المعاني.. ولا يتم ذلك إلا بمعرفة قواعد البيان العربي ومقاصد خطاب العرب، ومعرفة عاداتهم أيام نزول الوحي، ومعرفة أسباب النزول، وأن يختار المفسر أو المؤوّل المعاني الغالبة عند العرب، القابلة للفهم عند جمهورهم لا عند خواصهم، ويتجنب ما كان غريباً منها أو دخيلاً، كما يتجنب ما كان مجازياً غير معهود لديهم⁽⁷⁵⁾.

ومن غريب ما أُول به النص القرآني تأويل بعضهم قوله تعالى **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ** [البقرة: 114]، بأن (المساجد) هي القلوب تُمنع من ذكر الله⁽⁷⁶⁾. وكذا تأويل (البرد) في قوله: **يَجْعَلُهَا يَذْوَاقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا** [النبا: 24] بـ (النوم)، قال الطبري: "وقد زعم بعض أهل العلم بكلام العرب أن (البرد) في هذا الموضع (النوم)، وأن معنى الكلام: (لا يذوقون فيها نوما ولا شرابا)، واستشهد لقليله ذلك بقول الكندي: (بَرَدْتُ مَرَشْفُهَا عَلَيَّ فَصَدَّنِي عَنْهَا وَعَنْ قُبْلَاتِهَا الْبَرْدُ) ، يعني بالبرد النعاس، والنوم إن كان يبرد غليل العطش، فقليل له من أجل ذلك البرد، فليس هو باسمه المعروف، وتأويل كتاب الله على الأغلب من معروف كلام العرب دون غيره"⁽⁷⁷⁾.

ولذلك وتجنبًا لمثل هذا الشطط في الفهم، صاغ الشاطبي قاعدة ضابطة فقال: "كلُّ مُسْتَبْطَ من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به"⁽⁷⁸⁾. وعبر عن هذا المراد الفراهي تحت أصل عنوان له بـ (المعنى الشاذ لا يلتفت إليه) وقال: "ولكن اللفظ إذا استعمل لا بد أن يدل على مفهومه المعلوم الثابت، فإن أريد به مفهومٌ ينكره الناس، ويدّعيه مدّعٍ، ولا سبيل إلى إثباته، فهذا تعمّية. والقرآن أنزله الله عربيا مبينا، فلا شيء يترك الإفصاح؟ وأما المطالب العالية فليست من هذا الباب فإن الكلام فيها واضح في مفهومه.. المطالب العالية إنما هي منطوية تحت المفهوم غير المضاد ولا المناقض للمفهوم. ومن أمثلة ذلك تأويل قوله -تعالى- **يَجْعَلُهَا يَذْوَاقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا** [التحریم: 04]، فسعى المبطلون في تحويل معنى الصّعو إلى الزيع ووضعوا قراءة باطلة لم تثبت، فضلا أن تكون متواترة"⁽⁷⁹⁾.

3- أن يقوم الدليل الشرعي على المعنى الذي حُمل عليه اللفظ إذا كان لا يستعمل فيه كثيرا:

الأصل في ألفاظ وعبارات الشارع أنها حوامل لمدلولاتها الظاهرة- كما بُيِّنَ في ضابط سابق- ولا يجوز الانصراف عن الظاهر إلا بدليل من نص شرعي أو قياس أو قاعدة قطعية أو مقصد من مقاصد الشريعة.. قال الطبري في هذا: "فمن ادّعى في التنزيل ما ليس في ظاهره، كُلف البرهان على دعواه من الوجه الذي يجب التسليم له"⁽⁸⁰⁾، وقال ابن تيمية: "والتأويل عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادّعاه، وبيان الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر"⁽⁸¹⁾.

4- سلامة دليل التأويل من المقاوم المعارض، حتى ينهض للاحتجاج:

فإن وجد ما يعارض الدليل المستند إليه في صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى آخر باطن، وكان أقوى منه سقط الاحتجاج، ووجب اتباع ما يهدي إليه الدليل الأقوى، فإن ساواه في القوة احتاج المؤول إلى قرينة للترجيح. قال ابن تيمية: "إنه لا بد أن يسلك ذلك الدليل الصارف عن المعارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبيّن أن الحقيقة مرادة امتنع تركه، ثم إن كان هذا الدليل قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرا فلا بد من الترجيح"⁽⁸²⁾.

5- أن يشهد للتأويل تركيب الكلام ودلالة السياق:

والسياق نوعان: داخلي يقصد به سياق النص أو اللفظ موضع التأويل ولحاقه، وخارجي يشمل السياق السببي المتعلق بأسباب النزول، والمكاني وموضوعه المكي والمدني من القرآن، والتراثي وبحته موضوع النسخ والمنسوخ، والتداولي المتضمن لموضوع القراءات القرآنية. فلا بد من مراعاة كل هذه السياقات في مسألة تأويل النص القرآني، ولا يمكن أن ينظر إلى مجرد الاحتمال اللغوي ليؤول وفقه النص في الوقت الذي ياباه سياقه الداخلي أو الخارجي. يقول ابن القيم: "إن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة، وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، وكثير من المتأولين لا يبالي إذا تهيأ له حمل اللفظ على ذلك المعنى بأي طريق أمكن أن يدعي حمله عليه" (83) ..

والقول بضرورة الرجوع إلى أسباب النزول كسياق من السياقات المعينة على الفهم والتدبر للنص القرآني لا يعني أن لكل نص سببا للنزول، وإنما فيما ورد له سبب، وقد اشتهر بين جمهور علماء المسلمين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهي قاعدة مهمة لا ينبغي أن يغفلها المفسر أو المؤول، وقول المفسرين: نزلت الآية في كذا وكذا... لا يعني أن ألفاظها ومدلولاتها مقصورة على من نزلت فيه، إذ السبب لا يعدو أن يكون مثالا من الأمثلة الكثيرة التي يشملها معنى الآية (84) ..

وعن حاجة المفسر إلى العلم بأسباب النزول يقول ابن عاشور: "إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه لأن فيها بيان يحمل أو يضاح خفي أو موجز، ومنها ما يكون وحده تفسيرا. ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك... ومنها ما ينه المفسر إلى إدراك خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات، فإن من أسباب النزول ما يعين على تصوير مقام الكلام" (85) ..

كما أن معرفة المكي والمدني من أهم ما يعين المفسر على تصور المعاني والوصول إلى المقاصد، فلكل منهما خصائصه التي تميزه، وطابعه الذي نزل به، وتوجيهاته التي تناسب المرحلة التي نزل فيها والأقوام الذين جاء يخاطبهم... كما أنه يعين على معرفة النسخ من المنسوخ من القرآن، خاصة عند التعارض الظاهري بين الآي، ويعين على معرفة التدرج في التشريع، والحكم التشريعية والتربوية فيه.. (86)

وأما علم النسخ والمنسوخ (السياق التراثي) فباب مهم من أبواب علوم القرآن، وهو من أكثر أبوابه اختلافا فيه، لأنه علم يعتمد الثقل، وكل ما كان طريقه الرواية من العلوم كان فيه من الاختلاف ما فيه، لقيامه على الإسناد ونقده... وأما كان الأمر فإن أهم ما يهدي إليه هذا العلم في باب التفسير هو إدراك ما قام عليه القرآن من مراعاة لمصالح الناس في باب التشريع، وتسجيل حكمة الله في سياسة العباد، وكيف أن التشريع تطوّر إلى درجة الكمال حسب تطوّر الدعوة وأحوال الناس، وفي ذلك كله دليل على ربانية القرآن وصدق نبوته- عليه السلام- (87) ..

فإذا جئنا إلى السياق التداولي وجدنا باب علم القراءات القرآنية من أوائل الأبواب التي بحثت من علوم القرآن، والمفيد منه ليس علم التفسير وحسب، بل علوم اللغة والشريعة عموماً.. والقراءة كما هو معروف عند علماء القراءات سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها، فإذا ثبتت لم يؤدّها قياس ولا فشؤ لغة⁽⁸⁸⁾ وقد بينوا وفصلوا في أنواع القراءات وحكم كل منها... وهي من حيث ارتباطها بالتفسير حالتان⁽⁸⁹⁾:

الحالة الأولى: فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتحقيق والجهر والهمس والغنة، مثل (عَذَابِي) بسكون الياء وافتحها، وفي تعدد الإعراب في مثل (حتى يقول الرسول) يفتح لام (يقول) وبضمّها، وقوله (لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) برفع الأسماء الثلاثة أو فتحها أو برفع بعض وفتح بعض.. ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها، وهو تحديد كيفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها، وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلّقي ذلك عن قراء الصحابة بالأسانيد الصحيحة، وهذا غرض مهم جداً لكن لا علاقة له بالتفسير، لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي.

وأما الحالة الثانية: فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل (مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ) و(مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ) و(تُنشِئُهَا - تُنشِئُهَا) بالراء وبالزاي و(وظنوا أنهم قد كُذِّبُوا) و(كُذِّبُوا) بتشديد الذال وتخفيفها، وكذلك اختلاف الحركات الذي يختلف معه معنى الفعل مثل (إذا قومك منه يصدّ) و(يصدّون) قرأ نافع بضمّ الصاد، وقرأ حمزة بكسرها. فالأولى بمعنى يصدّون غيرهم عن الإيمان، والثانية بمعنى صدودهم في أنفسهم، وكلا المعنيين حاصل منهم.. وهي من هذه الجهة لها علاقة بالتفسير، لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة مثل ((حتى يطهّرن)) بفتح الطاء المشددة والهاء المشددة، وبسكون الطاء وضم الهاء مخففة، ونحو (لَا مَسْئَمَ لِّلنِّسَاءِ) و(لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ) وقراءة (وجعلوا الملائكة الذين هم عِندَ الرَّحْمَنِ إناثاً) مع قراءة (الذين هم عِبَادُ الرَّحْمَنِ). والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر، تكثيراً للمعاني إذا جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات هي مأثورة عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئاً عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمنين في استعمال العرب، ونظير التورية والتوجيه في البديع، ونظير مستتبعات التراكيب في علم المعاني، وهو من زيادة ملائمة بلاغة القرآن..

6- أن تكون المصلحة ظاهرة وراجعة في المعنى الذي أوّل إليه النص:

والمعتبر في الظهور والرجحان في المصالح إنما هو الشرع، نصاً أو إجماعاً أو اجتهاداً، وليس الأهواء والعقول غير المنضبطة بدين أو شرع! يقول عبد الكريم حامدي: "إن الغلو في اعتبار المعنى دون قيد، قد يؤدي إلى الإخلال بالظاهر، مما يترتب عنه مخالفة مقصد الشارع من النص، لذا وجب أن يكون المعنى المستنبط موافقاً للظاهر، أو يشهد له نص آخر، أو يكون

مندرجا ضمن مقاصد الشرع كحفظ الدين أو حفظ النفس أو حفظ العقل أو حفظ النسل أو حفظ المال وبعبارة أخرى يكون محققا لمصلحة حقيقية شرعية أو دافعا لمفسدة حقيقية شرعية..⁽⁹⁰⁾

وهذا الشرط مهمٌ للغاية، إذ كثيرا ما تتصادم المعاني التي تؤول إليها النصوص والألفاظ مع المصالح والمقاصد الشرعية، لأن هذه المعاني في حقيقتها معان وهمية يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء متحقق في الخارج، كتوهم البعض أن في الميت معنىً مخيفا يوجب النفرة منه عند الخلوة به...! أو هي محض تخيلات تخترعها قوة الخيال بمعية الوهم، كتخيل صنف من الحوت أنه خنزير بحري!..⁽⁹¹⁾

وقد أشار مجملًا الطاهر بن عاشور إلى المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيينها، ومثلها في⁽⁹²⁾: إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح، و تهذيب الأخلاق، والتشريع وهو الأحكام خاصة وعامة، وسياسة الأمة بقصد صلاحها وحفظ نظامها، والقصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصلاح أحوالهم، والتعليم بما يناسب عصر حالة المخاطبين، والمواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، والإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول..

خاتمة:

وفي نهاية هذا البحث الذي أراده صاحبه أن يكون تذكيرا بأن النص القرآني نصٌ غيرٌ محجورٍ على العقول النظر والتدبر فيه، والاجتهاد في فهم أسرار ومعانيه.. ولكنها العقول المؤهلة للنظر والاجتهاد، القائمة أهليتها على أساس من تقوى الله -تعالى- وتطلع لرضاه، المهتدية في نظرها واجتهادها بما قعد علماء القرآن والأصول من قواعد، ورسوموا من حدود وضوابط، حتى لا يُتَقَوَّلَ على الله-تعالى-، ويُؤَوَّلَ كلامه بخلاف المقصود منه..

كما أن القصد من هذه القواعد التنبيه إلى ما يقع فيه كثير ممن كلف نفسه تأويل النص القرآني، وهو غير أهل، فوقع في المحذور، وخالف القواعد والأصول، بل شطَّ بعضهم وشدَّ، فقرأ القرآن على نحو لم يسبق له ذكر في الأولين ولا في الآخرين، ظانًا أن العقل وحده قميئٌ بالاجتهاد في القرآن، فانفلت ولم ينضبط، فضلَّ وأضلَّ، وهو يحسب أنه يحيي فكرا أو ينير عقلا أو يحسن صنعا..

وليتذكر كل مؤوِّل أو مقارب للنص القرآني قول النبي-صلى الله عليه وسلم-: "مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بغير علم فليتبوأ مقعده من النار" (رواه الترمذي وقال حسن صحيح)⁽⁹³⁾، وما فيه من تهديد ووعيد، والقول في القرآن كله كالقول في بعضه! يقول الزركشي في معرض حديثه عن التأويل الذي يحتاج إلى أهلية الاجتهاد: "وكل لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل، وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه"⁽⁹⁴⁾.

ولأحتم بقول الزركشي دائما بعد ذكره للحديث السابق وما يحتاج إليه المفسر في تفسير اللفظ-الذي لم يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه-من تبحر في لسان العرب، ومعرفة بعلوم الأصول التي بها تدرك الحدود والفروع ما به يكون الاستنباط، قال:

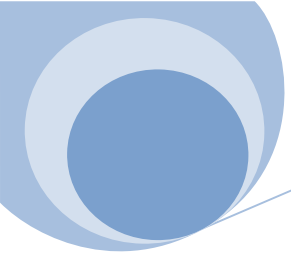
"ومع ذلك فهو على خطر، فعليه أن يقول: يحتفل كذا، ولا يجوز إلا في حكم اضطر إلى الفتوى به، فأدى اجتهاده إليه، فيحرم خلافه مع تجويز خلافه عند الله" (95)

قائمة الهوامش:

- 1- نقلا عن: ابن عاشور محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د/ط، 1984، ج 1/29.
- 2- نقلا عن: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 1/29.
- 3- ينظر: الجرجاني الشريف علي بن محمد: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د/ط-ت، ص 26.
- 4- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط 1/1993، ج 1/04.
- 5- ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير: ج 1/25-26.
- 6- الزركشي محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة التراث، القاهرة، د/ط-ت، ج 1/ص 15.
- 7- تفسير التحرير والتنوير: ج 1/39.
- 8- ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د/ط-ت، ج 3/360.
- 9- الجرجاني: معجم التعريفات: ص 143.
- 10- الجرجاني: معجم التعريفات، ص 26.
- 11- ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 7/340.
- 12- د. عمرو نوري الهاشمي: الضابط الأصولي لفهم النص القرآني، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، العراق، المجلد 03، العدد 11، أيلول 2011، ص 191.
- 13- ينظر: التهانوني محمد بن علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1/1996، ج 2/1110.
- 14- السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1/1991، ج 1/11.
- 15- خالد السبت: قواعد التفسير - جمعا ودراسة - دار ابن عفان، د/ط-ت، سلسلة القواعد والضوابط والكليات، رقم 01، ج 1/ص 30.
- 16- فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي: بحوث في أصول التفسير، مكتبة التوبة، الرياض، ط 4/1419 هـ، ص 11-12.
- 17- ينظر: مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 15/1985، ص 349.

- 18- الشنقيطي محمد الأمين: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، د/ط، 1995، ج3/226.
- 19- أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق: أحمد عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، ط1/1993، ج1/210.
- 20- ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج30/258-259، ورأى استعارة (الثقب) لبروز شعاع النجم في الليل من مبتكرات القرآن.
- 21- ينظر: خالد السبت: قواعد التفسير، ج1/149.
- 22- ابن تيمية أحمد تقي الدين: التفسير الكبير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، د/ط-ت، ج1/119.
- 23- البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار بن كثير، د/ت، 1993، (كتاب التفسير)، رقم: 4204، نقلا عن: <http://library.islamweb.net>.
- 24- البخاري: صحيح البخاري، (كتاب التفسير)، رقم: 4427، نقلا عن: الموقع نفسه.
- 25- ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، ط2/1999، ج4/574.
- 26- ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3/264-265، وفي ذلك حديث في البخاري في كتاب التفسير، برقم: 4627.
- 27- خالد السبت: قواعد التفسير، ج1/206.
- 28- البخاري: صحيح البخاري، (كتاب التفسير)، رقم: 4686، نقلا عن: <http://library.islamweb.net>.
- 29- ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج8/511-512.
- 30- ينظر: خالد السبت: قواعد التفسير - جمعا ودراسة-، ج1/206-207.
- 31- ينظر: البحر المحيط، ج5/294-295.
- 32- ينظر: فصول في أصول التفسير، ص89-90.
- 33- ينظر: ابن قيم الجوزية: التفسير القيم، جمع: محمد أويس الندوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د/ط-ت، ص258 وما بعدها.
- 34- وقد اختار في توجيه الآية الوجه الثالث، وهو "أن طالقا وحائضا وطامثا إنما حذفت تاؤه لعدم الحاجة إليها، فإن التاء إنما دخلت للفرق بين المذكر والمؤنث في محل اللبس، فإذا كانت الصفة خاصة بالمؤنث فلا لبس، فلا حاجة إلى التاء، وهذا هو الصواب في ذلك، وهو المذهب الكوفي." أ.هـ ص269.

- 35- نقلا عن: السيوطي جلال الدين: الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، د/ط-ت، ج2/181.
- 36- البحر المحيط: ج1/476.
- 37- الطبري محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل آي القرآن: تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1/2000، ج2/539.
- 38- نفسه: ج3/74.
- 39- ينظر: فصول في أصول التفسير، ص109.
- 40- أحال إلى: المكتفي في الوقف والابتداء، ص245، 237.
- 41- أحال إلى: دقائق التفسير: ج6/123.
- 42- جامع البيان في تأويل آي القرآن: ج24/370.
- 43- عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، دار الزهراء، الجزائر، ط2/1993، ص161-162.
- 44- ينظر: قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر-مدخل إلى نقد القراءات وتأسيس علم التدبر القرآني-، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1/2010، ص49-52، 55.
- 45- تراجع هذه الأقسام وأمثلتها في كتب أصول الفقه.
- 46- ينظر: تفسير التحرير والتنوير، ج1/93-100.
- 47- التحرير والتنوير: ج1/94.
- 48- هذا الحديث هو جزء من حديث في صحيح البخاري سبق تخريجه تحت الرقم: 4204.
- 49- التحرير والتنوير: ج1/94-95.
- 50- التحرير والتنوير: ج1/97.
- 51- نفسه: ج1/100.
- 52- الشاطبي: الموافقات، 2/392، نقلا عن: عبد الكريم حامدي: ضوابط في فهم النص، سلسلة كتاب الأمة، العدد108، رجب 1426هـ، السنة 25، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1/2005، ص91.
- 53- نقلا عن: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج1/43.
- 54- ينظر: عبد الكريم حامدي: ضوابط في فهم النص، ص91-113.
- 55- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر: التبيان في أقسام القرآن، دار الفكر، د/ط-ت، ج1/136.
- 56- ينظر: الفراهي حميد الدين(عبد الحميد): التكميل في أصول التأويل، تحقيق: محمد سميع مفتي، (د/د-ط-ت)، ص83-84.



- 57- تنظر القاعدة وتطبيقاتها في: د. مساعد الطيار: فصول في أصول التفسير، ص115.
- 58- ينظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن: ج2/199-200.
- 59- نفسه: ج2/201.
- 60- تنظر هذه الأقوال في: الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج19/199-200. واختار القول الأول، وكذلك كان اختيار ابن كثير ولم يورد غيره. ينظر: تفسير القرآن العظيم: ج6/72.
- 61- ينظر: محمد الأمين الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج5/551-552.
- 62- ينظر هذا الضابط وما مثل به له في: محمد صالح العثيمين: أصول في التفسير، تحقيق: المكتبة الإسلامية، المكتبة الإسلامية، عين شمس الشرقية، ط1/2001، ص27-28. و د.مساعد الطيار: فصول في أصول التفسير، ص106.
- 63- ينظر: البرهان في علوم القرآن، ج2/166-167.
- 64- النووي أبو زكريا يحيى بن شرف: شرح النووي على مسلم، دار الخير، د/م-ط، 1996، كتاب الزكاة، رقم: 1078 نقلا عن: <http://library.islamweb.net>.
- 65- الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التاويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1/1998، ج3/77.
- 66- البخاري: صحيح البخاري، كتاب الجنائز، رقم: 1210 نقلا عن: <http://library.islamweb.net>.
- 67- أصول في التفسير: ص27-28.
- 68- التكميل في أصول التأويل: ص85.
- 69- جامع البيان في تأويل آي القرآن: ج16/312-313.
- 70- جامع البيان في تأويل آي القرآن: ج16/313-314.
- 71- الجرجاني: معجم التعريفات، ص46.
- 72- ينظر: عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص164.
- 73- ابن تيمية: الرسالة المدنية، مجموع الفتاوى، ج6/360، نقلا عن: الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص55.
- 74- ينظر: قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص55.
- 75- ينظر: خالد السبب: قواعد التفسير، ص236، 232، 217، وعبد الكريم حامدي: ضوابط في فهم النص، ج1/118.
- 76- ينظر: عبد الكريم حامدي: ضوابط في فهم النص، ص119.

- 77- جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج 24/163-164.
- 78- الشاطبي: الموافقات، ج 3/393، نقلا عن: عبد الكريم حامدي، ضوابط في فهم النص، ج 1/122.
- 79- الفراهي حميد الدين (عبد الحميد): التكميل في أصول التأويل، ص 75-76، ولم يذكر القراءة.
- 80- جامع البيان في تأويل آي القرآن: ج 10/55. عند تفسيره قوله تعالى: (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ) [المائدة: 95].
- 81- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 20/459، نقلا عن: قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 57.
- 82- ابن تيمية: مجموع الفتاوى: ج 20/459، نقلا عن: قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 57.
- 83- الصواعق المرسلّة: ج 4/10-09، نقلا عن: قطب الريسوني: النص القرآني من أفق القراءة إلى أفق التدبر، ص 56.
- 84- ينظر: السعدي عبد الرحمن: القواعد الحسان لتفسير القرآن، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط 1/1999، ص 11.
- 85- تفسير التحري والتنوير: ج 1/47.
- 86- ينظر: مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، ص 59-60.
- 87- ينظر: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص 240.
- 88- تراجع هذه القاعدة وشرحها في: خالد السبت: قواعد التفسير - جمعا ودراسة-، ج 1/94-95.
- 89- الحالتان منقولتان من: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 1/51-55 مع تصرف بحذف فيما بينهما.
- 90- ضوابط في فهم النص: ص 114-115.
- 91- ينظر: عبد الكريم حامدي: ضوابط في فهم النص، ص 103-104.
- 92- ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج 1/39-42.
- 93- الترمذي محمد بن عيسى: سنن الترمذي، دار الكتب العلمية، د/ط-، (كتاب تفسير القرآن)، ج 5/183، رقم: 2950، نقلا عن: <http://library.islamweb.net>.
- 94- البرهان في علوم القرآن: ج 2/166.
- 95- نفسه: ج 2/168.

قائمة مصادر ومراجع البحث:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- التهانوني محمد بن علي: موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د.علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1/1996.

- ابن تيمية أحمد تقي الدين: التفسير الكبير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د/ط-ت.
- الجرجاني الشريف علي بن محمد: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د/ط-ت.
- أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف: البحر المحيط، تحقيق: أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، ط1/1993

- خالد بن عثمان السبت: قواعد التفسير، دار ابن عفان، د/م-ط-ت، سلسلة القواعد والضوابط والكليات، رقم 01.
- الزركشي محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة التراث، القاهرة، د/ط-ت.

- الزخشري أبو القاسم محمود بن عمر: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1/1998.

- السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1991.
- السعدي عبد الرحمن: القواعد الحسان لتفسير القرآن، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1/1999.
- السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، د/ط-ت.

- الشنقيطي محمد الأمين: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، د/ط، 1995.
- الطبري محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل آي القرآن: تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1/2000.
- ابن عاشور محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د/ط، 1984.
- عبد الكريم حامدي: ضوابط في فهم النص، سلسلة كتاب الأمة، العدد 108، رجب 1426هـ، السنة 25، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1/2005.

- عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، دار الزهراء، الجزائر، ط2/1993.
- العثيمين محمد صالح: أصول في التفسير، تحقيق: المكتبة الإسلامية، المكتبة الإسلامية، عين شمس الشرقية، ط1/2001.
- عمرو الهاشمي: الضابط الأصولي لفهم النص القرآني، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، المجلد 03، العدد 11، أيلول 2011

- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1/1993.

- الفراهي حميد الدين (عبد الحميد): التكميل في أصول التأويل، تحقيق: محمد سميع مفتي، (د-د-ط-ت).
- فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي: بحوث في أصول التفسير، مكتبة التوبة، الرياض، ط4/1419 هـ.

- قطب الرسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر-مدخل إلى نقد القراءات وتأسيس علم التدبر القرآني-، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1/2010.
 - ابن قيم الجوزية: التفسير القيم، جمع: محمد أويس الندوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، د/ط-ت.
 - ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر: التبيان في أقسام القرآن، دار الفكر، د/ط-ت.
 - ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر، الرياض، ط2/1999.
 - مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط15/1985.
 - ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د/ط-ت.
- <http://library.islamweb.net>

ملامح الهوية في الحكاية الشعبية الجزائرية

قراءة تحليلية لحكاية "عشبة خضار"

Features of identity in the Algerian folk tale An analytical reading of the story Aashba khadar

د. سعاد شريف، د. مسعودة مرسللي (المركز الجامعي الونشريسي-تيسمسيلت/ الجزائر)

ملخص:

يعد التراث الشعبي جزءا مهما من ثقافة أي أمة ودليلا على عراقتها وحضارتها يعمل على الربط بين ماضيها وحاضرها ليشكل هوية خاصة بها، فالتراث ثقافة الشعوب المترسبة عبر العصور فمنها ما هو واضح المعالم مستمر في الوجود ومنها ما اندثرت تفاصيله وأدبجت في أنواع أخرى والحكاية الشعبية جزء مهم من هذا التراث وهي مزيج من الرؤى المجتمعية ونتاج ظروف حياتية تسعى للترويح عن النفس تارة وللتغيير تارة أخرى، ترسخ في عقل الطفل قيم الصبر والرجولة والشجاعة والوفاء وتوسع خياله وتنمي قدراته على الفهم والاستيعاب.

الكلمات المفتاحية: التراث، الحكاية، الانتماء، الهوية، الوطنية.

Abstract:

The folklore is an important part of the culture of any nation and a proof of its culture and civilization. It works to connect its past and present to form its own identity. Heritage is the culture of the peoples who are seduced through the ages. Some of them are clearly recognizable in their existence. From this heritage, a combination of community visions and the creation of living conditions that seek to entertain oneself at times and to change at other times, the values of patience, masculinity, courage, fulfillment, expansion of imagination, and development of understanding and comprehension are established in the child's mind.

Keywords: heritage, story, affiliation, identity, national.

لقد شكلت الحكاية الشعبية إرثا وطنيا وداعما أساسيا لبقاء الأمم عبر مختلف الحقب الزمنية حافظت على وجود الجزائر واستمرارية موروثها الشعبي والثقافي وعلى هويتها العربية في ظل التحديات التي مرت بها من استعمار واستعمار ومحاولات طمس الهوية العربية الإسلامية، ذلك أن المستعمر ليس مجرد حركة سياسية استغلالية "بل يتجلى أيضا في ممارسة عنف رمزي قوامه العودة القوية إلى تراث الشعب المقهور وإبراز عناصر القوة المطمورة فيه، تلك التي يمكن أن تنافس ثقافة المركز الغازية بل وأن تضاهيها وتكون ندا لها"⁽¹⁾، ولأن المستعمر الفرنسي يعي جيدا دور هذه الفنون الشعبية في ترابط المجتمع ونشر الوعي بين أفرادها وإعادة هيكليته من خلال الحفاظ على عاداته وتقاليده سعى جاهدا إلى محوها بشكل كامل، وتشيت كل ما يمكن أن يدعم التجمعات الشعبية وينميها.

ولهذا توجب علينا كدارسين وباحثين الحفاظ على هذا التراث والعمل على دراسته وتدوينه من منطقة إلى أخرى واستثماره بشكل واعٍ، وتشجيع الطلبة على الغوص في غماره الممتعة خاصة وأن السلطات العليا للبلاد تدعم هذه الجهود وتباركها وتسعى إلى تكريس كل السبل لتنمية التراث والحفاظ عليه، ذلك أن معظم تراثنا الشعبي ذو طابع شفوي مقتصر على كبار السن فكان لزاما أن ينقل من الذاكرة البشرية القابلة للنسيان والضياع إلى طيات الكتب والمجلات العلمية، فطابعه الشعبي يجعله "عرضة للتغير أي التشكيل وإعادة التشكيل حسب ضرورات المتلقين وشروط اللقاء"⁽²⁾.

وفي هذا المسار تسير مقالتنا هاته، سعيا للتنقيب عن خصائص أو ملامح الهوية في النص الشعبي، منطلقين من إشكالية ذات وجهين: 1- هل يمثل نص الحكاية الشعبية معلما في تحديد الهوية الثقافية أو إنها مجرد حكاية من نسج الخيال أقصى ما تهدف إليه دفع الأطفال إلى الكف عن الحركة ومن ثمة النوم؟ 2- ما هي ملامح الهوية الوطنية في نص حكاية "عشبة خضار" ذلك النص العجائبي الذي تم نسجه من طرف المخيال الشعبي الجزائري؟

ينبغي على الإشكاليتين السابقتين فرضيتان ستدور حولهما هذه المقالة:

1- الحكاية الشعبية نص ابتكره المخيال الشعبي لصناعة المتعة لذلك ستكون نمطا من أنماط الترفيه عند المجموعة البشرية التي ابتكرته، والتي قد لا تمتلك غيره لصناعة المتعة.

2- الحكاية الشعبية كغيرها من النصوص التي تنتجها المنظومة الاجتماعية فإنها ستكون وفيه لها راسمة لحدودها معبرة عن هويتها.

الحكاية الشعبية :

تحتل الحكاية الشعبية الصدارة في منظومة الفنون السردية الشفهية، فلا يخلو تراث أي دولة منها لما لها من تأثير على الجمهور وبقائها في الذاكرة وسلسلة تنقلها بين أفراد المجتمع، كما أنها ارتبطت بطفولتنا وأثارت حماسنا وغدّت خيالاتنا، بها يتسامر الناس ويعبرون عن انشغالاتهم وهواجسهم من المستقبل وامتعاضهم من الحاضر ومحاولة الأجداد إصلاح الأجيال بحكمة وصبر، فشكّلت عملاً تكوينياً إبداعياً ثقافياً قادراً على تشكيل صورة مرئية خيالية للمجتمعات الإنسانية، ذلك أن "دراسة التراث الشعبي تعمق شعور الانتماء وتثبت أصالة الشعب" (3).

اختلفت تعريفات الحكاية الشعبية باختلاف مجال الدراسة من علم النفس والاجتماع إلى النقد الثقافي والأنثروبولوجي إلى النقد الأدبي باعتبارها في المقام الأول جنساً أدبياً له خصائصه وفنياته ويعرفها عبد الحميد بورايو على أنها "أثر قصصي ينتقل مشافهة أساساً، يكون نشرها ويروي أحداثاً خيالية لا يعتقد راويها ومتلقيها في حدوثها الفعلي، وتنسب عادة لبشر وحيوانات وكائنات خارقة تحدف إلى التسلية" (4).

فالحكاية الشعبية قصة ألّفها شخص مجهول وقصّها راوٍ معلوم يغير فيها كلما تغيرت الظروف المحيطة به تتناقل مشافهة وتنتشر في المجتمع لتتحول إلى أدب جماعي فيما بعد، فهي "قصة ينسجها الخيال الشعبي حول حدث مهم، وأن هذه القصة يستمتع الشعب بروايتها والاستماع إليها إلى درجة أن يستقبلها جيلاً بعد جيل عن طريق الرواية الشفوية" (5)، ولهذا يبقى -فيها دائماً- المسار السردى الرئيسى ثابتاً وتتغير طريقة الحكى وأسماء الشخصيات الفرعية وبعض الأحداث التكميلية الداعمة للحدث الأساسى فكل راوٍ يضيف من ثقافته وبيئته بعض الملامح والسمات لتتشرب من هوية تلك المنطقة، ذلك أن الذكرى "في الحقيقة لا تحضر بمنأى عن استناد جدلي فلا يمكن لأحد إحياء الماضي إلا بربطه بموضع شعوري حاضر بالضرورة" (6).

ولهذا يطغى على الحكاية الشعبية العامل النفسى حيث يسعى من خلالها الراوي إلى تعويض النقص الذي يتشكل داخل الجماعة ليخلق لها معادلاً موضوعياً خيالياً يعكس عادات المنطقة وتقاليدها، آمالها وأحزانها وينبع من واقعهم الاجتماعى وتحكى بلهجتهم المتداولة، مع ذكر الصعوبات والموانع التي تزيد من تأزم الأحداث وتشويق السامع لتترسخ في الأذهان.

كما أن هناك حكايات عابرة للزمن لأنها تتحدث عن ظواهر إنسانية متوارثة تتكرر في كل أوان، خاصة ما تعلق (بالبطولات/ الحاكم الظالم)، كحلم الشعب ببطل يخلصهم من الظلم ويقلب موازين حياتهم وينشر العدل والمساواة بين الناس، وهذا ما يدعم فكرة انتصار الخير في النهاية في كل الحكايات الشعبية (7).

العناصر المكونة للهوية: لا يمكن تحديد مفهوم واضح للهوية أو الإجابة عن إشكالياتها ولكن يمكن تحديد أهم العناصر المكونة لهذا وهذا من خلال ما قدمه الناقد أليكس ميكشلي في كتابه المعنون بالهوية⁽⁸⁾:

أولاً: عناصر مادية وفيزيائية: وتشمل ما يمتلكه الفرد من ماديات تسهل عليه حياته (مال/ سكن/ سيارة...)، وقدرات (عقلية/ جسدية/ اقتصادية).

ثانياً: عناصر تاريخية: وتشمل ثلاث أطر أساسية، الأصول التاريخية (العرق/ السلالة...) وكذلك الأحداث التاريخية (مراحل التكوين/ النشأة/ الاستعمار)، وأخيراً الآثار التاريخية (العقائد/ العادات، التقاليد).

ثالثاً: عناصر ثقافية نفسية: ونجد فيها النظام الثقافي من قيم وأشكال التعبير والفنون، وكذا النظام المعرفي والنفسي المتحكم في التعليم.

رابعاً: عناصر نفسية اجتماعية: وهي أهم مكونات الهوية وتمثل في الأسس الاجتماعية والقيم الحضارية وكذا نفسيات الأفراد وسلوكياتهم وقدرتهم على التكيف.

ف نجد الأطفال في ألعابهم يقلدون أبطال القصص التي يسمعونها من جداتهم وأمهاتهم، ويصنعون سيوفاً لقهر الشرّ ويرتدون لباساً يتشبهون به بأبطال الحكايات ويرددون عباراتهم المشهورة، فتخرجهم أحداث الحكاية رغم غرابتها من الواقع إلى عالم خيالي مثير، فالطفل يجد هذه القصص قابلة للتصديق دائماً وتكبر معه كقيمة تراثية توارثها من الأجداد وكذكرى من الطفولة يبقى طعمها حلواً يقبع في ترسبات الذات، وكوسيلة للتميز عن البقية بمخزون ثقافي شعبي يساهم في تكوين شخصيته وصقل هويته وتنمية مواهبه.

فهذا المزيج بين الواقع والخيال هو الذي يشدّ انتباه الطفل ويدخله في عوالم مختلفة مملوءة بالدهشة والمتعة، وتعمل حركية السرد المتصاعدة على زيادة التفاعل وتثير الجمهور المستمع والتي عادة ما تسرد عليه في السهرات العائلية، ليواصل الطفل تخيلها بعد انتهاء الراوي منها لتتداخل هي الأخرى مع أحلامه وخیالاته وإبداعاته الطفولية، وهنا تتبادل الأدوار بين الراوي والمتلقي الذي يغدو راوياً مستقبلياً في كثير من الأحيان مع تحويل بسيط في مجريات الأحداث تواكب فكره وخیاله وجمهوره الجديد طبعاً، فهي " محاولة استرجاع أحداث بطريقة خاصة مزوجاً بعناصر كالخیال والخوارق والعجائب ذات طابع جمالي له تأثيره النفسي والاجتماعي"⁽⁹⁾

ويمكننا من خلال الحكاية الشعبية رصد المضمرات الثقافية للشعوب ومشكلاتهم الاجتماعية والسياسية وأهم المخططات التاريخية التي مرت بها، والصراعات التي شكلت ملمحاً أساسياً في ثورتهم ضد الاستعمار أو السلطة أو العادات السلبية الدخيلة على مجتمعاتهم، وتبقى معظم هذه الحكايات ذات طابع إصلاحية تربوي

تخفيزي يحاول ترجيح كفة القيم في المجتمع حيث " تتجلى فيها حكمة الشعب ونتاج ممارساته ومعايشته للحياة, وهي خلاصة تجارب الأجيال مصاغة في قالب قصصي مشوق زاخر بالعبير والقيم النبيلة"(10).

مميزات الحكاية الشعبية:

حظيت الحكاية الشعبية باهتمام كبير في عصرنا الحالي لقدرة على التعايش رغم قدمها واختلاف تراثيتها مع عصرنا التكنولوجي, إلا أننا نجد أنها تداخلت مع أجناس أدبية أخرى واندجحت بطريقة فنية رائعة, ساهمت في بلورة الرؤية المعاصرة للمجتمع والوجود والنزعة الإنسانية, ومن بين هذه الخصائص :

1- تراثيتها: أهم خاصية للحكاية الشعبية أنها تغوص في التراث وتحمل عبق العصور الماضية تنتقل بيسر بين السابقين واللاحقين, وتسرد لنا سير البطولات كسيرة عنترة وبني هلال وسير الصحابة والزهادين, فهي تعمل على تثقيفنا تاريخياً دون جهد وبأسلوب شيق.

2- شعبيتها: كونها نوعاً أدبياً صنعه مبدع مجهول أعطاها طابعاً شعبياً يتسلل إلى كل البيوت بسلاسة ويناسب كل الأعمار والأهواء, كما أن بساطتها جعلتها تستمر في الوجود فأحداثها واضحة لا تشعب ولا تتفلسف بل تميل إلى الإيجاز والوضوح فهي أحد "أشكال التعبير الشعبي الأكثر بروزاً في ثقافة المجتمع الشعبي"(11).

3- قابليتها للتجديد : صفتها الشعبية تجعلها ملكاً للجميع وليست حكراً على أحد, فكل من يسمعها يستطيع روايتها مرة أخرى, إلا أن ذاكرتنا البشرية لا تحتزن الأحداث بدقة ويتم نسيان التفاصيل مع الزمن ذلك أن الذاكرة " حارسة الزمان Gardienne du temps لا تحرس إلا اللحظة فهي لا تحتفظ بشيء من إحساسنا المعقد والمصطنع الذي هو الديمومة"(12), لهذا يلجأ الراوي الجديد إلى تعويض هذا النقص من مخياله الخاص ووفق متطلبات عصره ومنطقته, فهذه الإمكانية تتجدد باستمرار بدون وجود رقابة صارمة تعيق هذا التغيير, فهي تدعم خاصية الإبداع الحر والمتجدد وإعادة الإنتاج دون مراعاة لفنيات وضوابط الكتابة السردية, فالماضي "جزء لا يتجزأ من الحاضر ولا ينفصل عنه, فهو منسوج في ذاكرة الشخصيات ومخزون فيها, تستدعيه اللحظة الحاضرة على غير نظام ولا ترتيب"(13)

4- زبقيتها: تبدأ الحكاية دائماً بعبرة مشهورة ومتداولة (كان يا مكان في قديم الزمان) فلاستهلال من العتبات المهمة في الدراسات الحديثة, فهو المدخل الذي تبدأ به القصة ومكون بنائي أساسي يرتبط مع عناصر السرد بعلاقة جدلية إذ يؤثر فيها ويتأثر بها, وينقسم إلى "الاستهلال التخيلي préface fictive وهو الذي تقوم به شخصية تخيلية يسند لها الكاتب وضع الاستهلال على عكس الاستهلال الواقعي préface autoriale الذي يكون فيه المستهل شخصاً واقعياً مثل كاتب العمل ويسمى الاستهلال التأليفي"(14), وهذا الاستهلال السردى يعطيها الخاصية الزبقية فلا يحددها مكان ولا يوطرها زمان ولا تقتصر على مجتمع دون آخر

بل تسافر عبر الزمن وتواكب الأحداث العالمية وتروى بكل اللهجات واللغات, يستمتع بها الصغير والكبير وبهذه الخاصة لا يضاهيها أي شكل تراثي آخر.

أنواع الحكاية الشعبية:

تعددت طرق تصنيف الحكاية الشعبية من باحث إلى آخر, فهناك من صنفها حسب المغزى العام ومنهم من تتبع العنصر المهيمن في كل حكاية, وآخر صنفها حسب خصائصها السردية أو وظيفتها الأساسية, ومن هنا تكمن صعوبة التصنيف "فأي باحث يحاول أن يميز الأشكال المتعددة للحكاية الشعبية يجد بعض العناء في تحديد دلالات المصطلحات الخاصة بها"⁽¹⁵⁾, وفي محاولة لإيجاز تلك التصنيفات المتعددة اخترنا الأنواع التالية:

الحكاية الاجتماعية: وهي حكايات قريبة من حياة الناس تناقش قضايا اجتماعية تشغل المجتمع وتؤثر على أفرادها وتحمل دلالات وعظمية وقيم أخلاقية, تحاول إصلاح بعض الآفات الاجتماعية مثل عقوق الوالدين والغيرة بين الإخوة والمشاكل الزوجية والسرقة والخداع, فهي "تلك الحكايات التي تكشف عن الصراع الطبقي وعن علاقة الجماعات الشعبية ببعضها البعض"⁽¹⁶⁾

ولقد لاقت هذه الحكايات نجاحا وانتشارا واسعا في أوساط المجتمع الجزائري فهي تعمل على لفت الانتباه لبعض السلوكات الخاطئة التي تنخر في مجتمعتنا الإسلامي من خلال توضيح الفروقات الجوهرية بين ثنائيات متناقضة منها (الخير / الشر), (الحلال / الحرام), (الصحيح , الخطأ), فالحكاية "بتناولها لطبيعة العلاقات الاجتماعية فهي تنوّه بأخلاق البشر الحميدة وعلاقتها فيما بينهم وواجبات كل واحد إزاء الجماعات التي ينتمي إليها"⁽¹⁷⁾, فشخصياتها دائما بشرية وإن كان بعضها يدخل في صراع مع معوقات خرافية كالغول والجن ولكنها هامشية يستعين بها الراوي لزيادة التشويق.

الحكاية الخرافية: وهي الحكايات التي تستمد أحداثها من العالم الخيالي والأسطوري وتتخذ من قصص الجان والغيلان مادة أساسية, وتدور أحداثها في عوالم سحرية تغذي مخيلة الطفل وتثير التساؤلات داخله عن حقيقتها وغالبا ما كانت تستعمل لإخافة الطفل اتجاه بعض الأفعال حتى ينصرف عنها.

فالوظيفة التي تقوم عليها الحكاية الخرافية هي تربية النشء والكشف عن المخاوف الدفينة في الإنسان, وخاصة عندما يتحول البطل إلى حيوان أو جماد بفعل قوى الشر التي تعيق مسيرته في البحث عن الكنز المنشود (مادي/ معنوي), والأمثلة على هذا النوع كثيرة منها لولجة بنت السلطان وبقرة اليتامي, فهي "تعتمد على شخصيات هوائية لا أبعاد لها ولا وصف, فهي قد تتخذ الشكل الإنساني ولكنها تبعد عنه إلى عالم مواز.. كما

أنها تمتلئ بالقوى الخارقة والغيبية وأحداثها تمتد أو تقصر حسب سير البطل، إذ أن البطل هو محور الحكاية وليس الحدث" (18)

حكاية الحيوان: وهي حكاية رمزية تروى على لسان الحيوان، وشخصها حيوانات ناطقة وأحداثها تحاكي الواقع وتعبّر عن الإنسان وقضايا الاجتماع ومشاكلة اليومية بأسلوب رمزي، وهذا النوع تعود إرصاصاته إلى بدايات الإنسان وعلاقته بالطبيعة والكائنات من حوله، ونجدها في قصة غراب قابيل وهابيل، وحتوت يونس عليه السلام وبقرة بني إسرائيل وكلب أهل الكهف وهدد سليمان عليه السلام الذي جاءه بالخبر اليقين، كما نجدها في أمهات الكتب العربية مثل كليله ودمنة وقصة حي بن يقظان وحتى في رسومات الطاسيلي في أقصى الصحراء، وهذا النوع أكثر قربا من الأطفال لما فيه من خيال يواكب حبهم للحيوانات وولعهم بها وفضولهم اتجاهها وحتى كلامهم معها في ألعابهم.

حكاية السير الشعبية:

وهي قصص مأخوذة من التراث العربي ومن ملاحم البطولات الحقيقية ومن قصص الأنبياء والرسول وكذا الأولياء الصالحين والصحاب الكرام، وهي قصص تمجد الأخلاق النبيلة والقيم العربية الأصيلة وتسلب الضوء على خصال الإنسان العربي المسلم من شجاعة وقوة وفروسية والقدرة على التخلص من المصائب وإرساء دعائم السلام والمحبة بين الناس، فهي تدمج في طياتها التاريخ والسيرة الذاتية وفن السرد بالإضافة إلى القصص الديني مع لمسة خيالية سحرية، وهي تبنى على مقومات البطل الأسطوري لكنه شخصية معروف وواضحة المعالم، ويعد رمزا إنسانيا مثاليا وقدوة لبقية البشر، كما تهدف إلى تعريف عامة الناس بهذه الشخصيات التاريخية ودورها في تغيير مصير الإنسان العربي.

ملاحم الهوية في حكاية "عشبة خضار":

حكاية "عشبة خضار" من الحكايات الشعبية الجزائرية التي تروى في مناطق عديدة من القطر الجزائري، وإن اختلفت الصيغ بين بعض المناطق، والصيغة التي قمنا بالاستغفال عليها هي الصيغة التي تحكى في بعض مناطق الغرب الجزائري – وسنرفق المداخله بنص كامل للحكاية⁽¹⁹⁾ – ونحاول أن نتبع ملاحم الهوية من خلال بعض جزئيات الحكاية.

1- البيئة التي تصورها الحكاية:

تصور الحكاية بيئة رعوية غابية إذ نجد فيها تعدادا لأنواع من الحيوانات الأليفة التي ترعى وكذا بعض الحيوانات البرية، كما أنها بيئة تخضع للأمطار الموسمية التي إن شحت بها السماء سيعم الجفاف ويفتقد المرعى.

2- وقفة مع مسمى (عنوان) الحكاية:

تحمل هذه الحكاية اسم "عشبة خضّار" وهو اسم البطلة التي تدور حولها الأحداث، وهي تلك الفتاة الجميلة التي ولدت بعد سنوات من القحط والجفاف وهلاك المواشي والأنعام، ولكن بمجرد خروجها إلى الدنيا جادت السماء بخيراتّها وتفتقت الأرض بريبعها، فسّمّاها والدها تفاؤلاً بـ "عشبة خضّار"، وهذا ما يحيلنا مباشرة إلى تلك الكونية الثقافية (universel culturel) المتمثلة في جعل الأنثى علامة للخصب والشراء، والمتجسدة من خلال الكثير من الطقوس التي تكون فيها المرأة (خاصة الفتاة) وسيلة للاستسقاء⁽²⁰⁾ في مواسم القحط والجفاف.

ويحضر هذا من خلال ملمحين: الأول مع ميلاد الفتاة مباشرة، إذ بعد ميلادها وقع التحول من حالة الجفاف إلى حالة الخصب، والثاني أنه بمجرد رحيلها عن قبيلتها والتحاقها بـ "دار الغولة والغول" حلّ الجفاف بمكان إقامة أهلها وتحول ذلك الخصب إلى مكان إقامتها الجديد وأصبح الرعاة يحضرون مواشيههم للرعي في الضواحي الجديدة لإقامة "عشبة خضار".

3- ثنائية المكر والعطاء:

نظرا لما تمتعت به "عشبة خضّار" من حظوة بين قريناتها شعرن تجاهها بالغيرة والحسد، ولذلك سعين في تدبير مكيدة لها، وذلك عن طريق دعوتها للعب في الغابة، وتشبيك شعرها في شجرة سدر، ثم تركها وحيدة، وهنا لجأت إلى طلب المساعدة من حيوانات الغابة التي كانت تمر عليها تباعا، وهي عائدة إلى أوكارها مقابل منحها سمّة من سمات الجمال عندها (خصلة، وشمة، ربقة) ولكنها كانت ترفض بحجة عدم الحاجة وأن هذا غير كاف لعشاء الصغار الذين ينتظرون، إلّا الأرنب والحجلة هما اللتان قامتا بفك شعرها، ولذلك منحت لهما عشبة خضار علامتين مازالت حسب الراوي ملازمة لهما (الوشمة على الجبين الأرنب والربقة للحجلة).

4- النار منبع الدفء أو مصدر الهلاك:

بعد بقاء "عشبة خضار" وحيدة في الغابة أبصرت نارا فحاولت الاستنجاد بتلك النار، ولكنها لم تكن متأكدة من أصحابها، فكانت تردد "يا ذيك النار إذا راكي نار أبّا وأمّا قربي قربي وإذا راكي نار الغولة والغول بعدي بعدي" فتبتعد النار عنها، إلّا أن يئست واشتد خوفها من ظلمة الليل فلم تجد بدا من الاستنجاد بتلك النار، فقالت: "يا ذيك النار إذا راكي نار أبّا وأمّا بعدي بعدي وإذا راكي نار الغولة والغول قربي قربي" فارتقت في أحضانها، كملجأ أخير ليس منه مهرب سواء أكان فيه نجاتها أم هلاكها.

الغنم الابل وما فيها" ولما كانت غايته عشبة خضار استمر في طرح السؤال إلى أن قال الأب "نعطيك عشبة خضار وما ليها" فقرت عينه ورضي بالجواب.

7-سمة الغدر ملازمة للعدو:

عادت عشبة خضار إلى أهلها وعاشت راضية مطمئنة لولا أنّ حلما كان ينغص عليها تلك الحياة، وهي أنّها كانت ترى الغول كل ليلة في المنام لتوعدها بالانتقام لابنه، وكان يقول لها: "ناكلك ناكلك يجي الصيف وناكل تجي الشتا وناكلك، ويجي الربيع وناكلك ويجي الخريف وناكلك" ولما نحل جسمها وشحب لونها وأكثر من هم حولها التساؤل حول سبب ذلك الشحوب، أخبرتهم بما يتوعدها به الغول، فقال لها أبوها: "غير قولي له يجي" وقام بحفر حفرة كبيرة أمام الدار وأشعل فيها النار وغطاها، "وفي الليل كي جاها قالت له أرواح كولي إذا بغيت، ولما جاء الغول طاح في الحفرة وانحرق"، ولم يبق منه إلا الرماد الذي انبعث منه صوت يخاطب عشبة خضار "أعشبة خضار حركيني بعويد نطيب" فقامت الفتاة بتحريك الرماد فانبعث منه شرارة فأصابته فعميت، لتكون هذه النهاية الحزينة حاملة لبعدين:

الأول: عدم ائتمان العدو حتى وإن ظهرت عليه علامات الهلاك، وذاك العدو لا يمثل إلى فرنسا الماكرة.

والثاني: رفض المنظومة الاجتماعية التي أنتجت النص كل أشكال الغدر حتى وإن كانت تجاه العدو متمثلا هنا في الغول، فالغولة والغول أدخلوا الفتاة إلى بيتها وأكلت من طعامها، وائتمناها على ولدها ولكنها قتلتها بطريقة غادرة باقتراح من الراعي، فكان جزاؤها أن عوقبت لأنها لم تراعى العهد المترتب تلقائيا عن "الملح" فالعقل الجمعي يصنع رابطا بين الأفراد ليس قائما على القرابة ولا على المصالح المادية بل هو قائم على ما كان بين الناس من تقاسم للأكل، فيقولون "بيناتنا الملح" وهذا الرابط إن لم يحفظ سيعاقب كل من خانه لتكون العبارة المستخدمة "خرج فيه الملح" أو "خدعه الملح".

ونخلص في الأخير إلى أن الحكاية الشعبية ذات الطابع الخرافي نص ابتكره المخيال الشعبي وفق تصورات الضمير الجمعي للمنظومة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وهذا النص وإن كان يهدف أولا إلى صناعة المتعة كونه نصاً صنع ليلقى من أجل الترفيه دون خضوع لقواعد العقل أو صرامة النقل إلا أنه لا يمكن أن يكون غرض الإمتاع فيها خالصا، فهو يعبر عن المجموعة التي صنعتها، بصور حالها، وتصوراتها واعتقاداتها، وأفكارها -على بساطتها- وعلاقتها بالأشياء المتصلة بها وصلتها بالكون المحيط بها، وكذا تفسيرها للظواهر الطبيعية والاجتماعية التي تحدث حولها، وهذا النص -حكاية عشبة خضار- ينتمي إلى هذا النمط، إذ نلمح فيه تصورا لهوية المجتمع الجزائري في أبعاده الإسلامية والعربية والأمازيغية، ومعها حمولة كل الطقوس والمعتقدات التي توارثتها الأجيال عبر العصور.

قائمة هوامش:

- ¹ - أحمد فرشوخ, نقد المركزية السردية, اشتغال الأدب الشعبي في الرواية المغربية, مجلة آفاق, العدد 80/79, المغرب, ص: 09
- ² - حسين خمري, نظرية النص, من بنية المعنى إلى سيميائية الدال, منشورات الاختلاف, الجزائر, ط1, 2007, ص: 438
- ³ - حداد منعم, التراث الفلسطيني بين الطمس والإحياء, مركز إحياء التراث العربي, الطبعة 1986, ص: 12
- ⁴ - عبد الحميد بورايو, الأدب الشعبي الجزائري في منطقة بسكرة, دار القصة للنشر, الجزائر, ص: 185
- ⁵ - نبيلة إبراهيم, أشكال التعبير في الأدب الشعبي, دار المعارف, القاهرة, ط3, 1981, ص: 134
- ⁶ - غادة إمام, جاستون باشلار جمالية الصورة, ص: 278
- ⁷ - ينظر: نبيلة إبراهيم, أشكال التعبير في الأدب الشعبي, ص: 146
- ⁸ - ينظر: أليكس ميكشلي, الهوية, تر: علي وطنة, دار الوسيم للخدمات الطلاعية, دمشق, ط1, 1993, ص: 18-19-20
- ⁹ - محمد سعيدي, الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, ص: 58
- ¹⁰ - أحمد تيجاني, الحكاية الشعبية في منطقة ورقلة, مجلة الأثر, العدد 19, جانفي 2014, ورقلة, الجزائر, ص: 127
- ¹¹ - عبد الحميد بورايو, الأدب الشعبي الجزائري, ص: 67
- ¹² - غادة إمام, جاستون باشلار جمالية الصورة, التنوير للطباعة والنشر, بيروت, ط1, 2010, ص: 278
- ¹³ - إبراهيم نمر موسى, جماليات التشكيل الزماني والمكاني لرواية الخواف, مجلة فصول, م12, ع2, 1993, ص: 307
- ¹⁴ - جبرار جينيت, عتبات النص, ص: 197
- ¹⁵ - عبد الحميد يونس, الحكاية الشعبية, المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر, القاهرة, 1968, ص: 43

16- نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1973، ص: 184

17- عبد الحميد يونس، معجم الفلكلور، ص: 114

18- غسان حسن، الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن، دار جليل، دمشق، 1988، ط1، ص: 13

19- الحكاية تحكى بصيغ متعددة بحسب المناطق التي تحكى فيها، وبحسب الراوي كذلك، وهذه الصيغة بحسب ما تحكى بمنطقة الغرب الجزائري، بالتحديد دائرة أولاد إبراهيم ولاية سعيدة.

20- من تلك الطقوس مثلاً طقس غنجة أو أنزار الذي يقام في مناطق شمال إفريقيا في مواسم الجذب والقحط.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم نمر موسى، جماليات التشكيل الزماني والمكاني لرواية الخواف، مجلة فصول، م12، ع2، 1993
2. أحمد تيجاني، الحكاية الشعبية في منطقة ورقلة، مجلة الأثر، العدد 19، جانفي 2014، ورقلة، الجزائر
3. أحمد فرشوخ، نقد المركزية السردية، اشتغال الأدب الشعبي في الرواية المغربية، مجلة آفاق، العدد 80/79، المغرب
4. حداد منعم، التراث الفلسطيني بين الطمس والإحياء، مركز إحياء التراث العربي، الطبعة 1986
5. حسين خوري، نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007
6. عبد الحميد بوراوي، الأدب الشعبي الجزائري في منطقة بسكرة، دار القصبة للنشر، الجزائر
7. عبد الحميد يونس، الحكاية الشعبية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1968
8. غادة إمام، جاستون باشلار جمالية الصورة، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010،
9. غسان حسن، الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن، دار جليل، دمشق، 1988، ط1
10. محمد سعيدي، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر
11. نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1981
12. نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1973
13. أليكس ميكشلي، الهوية، تر: علي وطن، دار الوسيم للخدمات الطلاعية، دمشق، ط1، 1993

ملحق الحكاية:

حكاية عشبة خضار (باللهجة الجزائرية)

كان يا مكان كان واحد الراجل عايش في وحد البلاد فيها الجفاف ولمطار ما تصب وما لاقين علاش يرعوا لغنام، زادت عنده بنت سمّاها "عشبة خضار" ومن اللي زادت بقات لمطار تصب واخضارت لبلاد، وبدات الناس ترحل ليها وترعى

فيها لغنام، وبدات ذيك البنت تكبر وتزيان، وبقات البلاد على حالها من خضار ومرعى، وذيك البنت بدات تلعب مع قراناتها وبدوا يغيروا منها، وقعدوا يخمموها باش يتهنوا منها، قالوها ارواحي نلعبوا، واقضوا النهار كامل في جري ولعب ومين بداوا يتعبوا، قالت لهم وحدة ارواحوا نفلوا لبعضانا، وبدات كل وحدة تفلي لختها، وقالوا لعشبة خضار ارواحي نفلولك، وابدوا يشبكوا لها شعرها في السدرة، ومين طاح الليل قالوا يا الله نرجعوا لديارنا، كي جات تنوض لقات شعرها حاصل في السدرة.

رجعوا كامل لبنات لديارهم وبقات عشبة خضار وحدها في الغابة، وفي ذاك الوقت كانوا الهوايش والطيور راجعين لاوكارهم، وكى فاتوا عليها كانت تطلب منهم باش يسلكوا شعرها من السدرة، في البدية فات عليها السبع، قالت له السبع سلك خصلة من خصلاتي ونعطيك ودعة من ودعاتي، قال لها ودعتك ما تعشيليش اولادي، وراح وخلاها، وفات عليها الغراب وقالت له نفس الكلام وحتى هو ما بغاش يسلكها، حتى فاتت عليها الحجلة قالت لها يا الحجلة فكى لي خصلة من خصلاتي ونعطيك رقة من ريقاتي، جات الحجلة وفكت لها خصلات من شعرها واعطاتها رقة (تشبه العقد) من ريقاتها، (وعلى هذاك الحجلة مازالت فيها الرقة انتاع عشبة خضار-هكذا يقول الراوي مستدركا-) وفاتت عليها لرنب، قالت لها يا لرنب فكى لي خصلة من خصلاتي ونعطيك وشمة من وشماتي، جات لرنب وفكت لها خصلات من شعرها واعطاتها وشمة بين عينيها، وعلى هذاك مازال فيها وشمة عشبة خضار على جبهتها -يقول الراوي مستدركا-

وبقات عشبة خضار في ذاك الليل وحدها، شافت نار شاعلة، ومن خوفها بدات تقول يا ذيك النار إذا راكي نار أما وأبا قربي قربي، وإذا راكي نار الغولة والغول بعدي بعدي، تبدأ ذيك النار تبعد، حتى طال عليها الليل، وزاد الخوف، قالت يا ذيك النار إذا راكي نار أما وأبا بعدي بعدي، وإذا راكي نار الغولة والغول قربي قربي، قربت النار وارمات روحها فيها لقات الغولة تطحن، طارت على بزولتها رضعتها، قالت لها الغولة "درممم كون ما بزولة عيسى وموسى كون درت لحمك في لقمة ودمك في جعمة وعظمتك نقيت بيه سنيا" وقالت لها أنا ما رانيش راح ناكلك، وراح نخزنك تحت القصعة بصح كي يجي الغول ويقعد يطحن روحي ارضيه وما راهش رايح ياكلك.

كى جا الغول ودخل للدار شم ريحة عشبة خضار، وبدا يقول "ريحة القشري والمشري ريحة العربي خش الدار" وأولاده يقولوا "تحت الدصعة تحت الدصعة" والغولة ضاربة النح، كى جمع على بال يطحن طارت عشبة خضار على بزولته رضعتها -كما وصاتها الغولة- وهنا قال كما قالت الغولة: "درممم كون ما بزولة عيسى وموسى كون درت لحمك في لقمة ودمك في جعمة وعظمتك نقيت بيه سنيا"

قالوها اقعدي معانا وردي بالك على خوك، وداروا فيها لاما و كانوا يرسلوا ولدهم معاها يلعب، وبدات الارض اللي فيها الغولة والغول تصب فيها لمطار وتخضار والاراضي لخرين ينشفوا ويبسوا بسباب قفلة لمطار، وبدوا الرعيان من كل مكان يجوا يرعوا في ذيك البلاد اللي فيها عشبة خضار.

وكي كانت تخرج تلعب معاه كانوا يتلاقوا مع الرعيان، كي فات عليها راعي الابل قالت له يا راعي الابل كون غير اعطيتني حوارة ولا حوار لحويا وماهوش خويا غير ولد الغولة والغول، قال لها أنا مانيش مول الابل أنا غير راعي، وفي نهار آخر فات عليها راعي البقر، قالت له يا راعي البقر كون غير اعطيتني وكريف ولا وكريفه لحويا وماهوش خويا غير ولد الغولة والغول، قال لها أنا مانيش مول البقر أنا غير راعي، وفاتت ليام فات عليها وحد الراعي معاه الغنم، قالت له يا راعي الغنم كون غير تعطيني حروفة ولا حروف لحويا وماهوش خويا غير ولد الغولة والغول، ذاك الراعي اعرف صوت عشبة خضار، قال لها ماكيش انتع شبة خضار، قالت أنا هي، قالت له كيفاش عرفتني قال لها أنا الراعي انتع اباك، وهي خبراته كيفاش صرلها، وبلي ذاك ولد الغولة والغول، قالها ارجعي معايا، قالت خليني نرجع ولد الغول لدارهم، قالها: لا، أنت ارجعي معايا وهو نخبطوه على صفاحه يموت، وكى نخبطوه على صفاحه طار مخه في احجر امه ودمه في احجر اياه، قالوا خدعتنا الكلبة بنت الكلب قبل ما نخدعوها، وراحت عشبة خضار مع الراعي لأهلها، وقبل ما يوصلوا قالها استني هنا وانا نروح عند اباك نخبره، قاله كون نجيب لك عشبة خضار واش تعطيني، قاله نعطيك الخيمة وما فيها، عاود سقساه كون نجيب لك عشبة خضار واش تعطيني، قاله نعطيك الخيمة وما فيها، عاود كون نجيب لك عشبة خضار واش تعطيني، قاله نعطيك عشبة وما ليها، وهذا اللي كان يحوس عليه الراعي، وراح جابها بعد اللي ادى وعد من عند باباها باش يزوجه لها.

رجعت عشبة خضار لاباها وجعت للعز اللي كانت فيه، ورجع معاها الخير والغيث، بصح الغول مازال ما انسى الثار انتاع ولده، وبلي عشبة خضار خدعتهم، ولت عشبة خضار كل يوم تشوفه في المنام، يحلف فيها (يهدهدها) ويقول لها: "ناكلك ناكلك، يجي الصيف وناكلك ونجي المشتا وناكلك، يجي الربيع وناكلك، يجي الخريف وناكلك" وبدا يحرم عليها النوم، وكل يوم تزيد وكل يوم يزيد الخوف انتاعها من الغول، حتى رجعت ما ترقدش من كثرة الخوف، وكى خبرت اباها، قال لها قولي له غير ارواح كولني، واحفر له حفرة قدام الدار واشعل فيها النار وغطاها، وكى جا الغول في الليل على بال ياكل عشبة خضار طاح في ذيك الحفرة وشعلت فيه النار، وبدات عشبة خضار اتطل عليه وتقول له ها كولني، وهو مازالت تحرق في قلبه اللي قتلت ولده، وكان يقول لها يا عشبة خضار حركيني بعويد نطيب، راحت على نيتها جابت عود باش تحركه، وكى طاطت على الحفرة وحركت الرماد طارت عليها زعطة (شرارة) من ذيك النار وعماتها من عينها.

"وهاذي حكايتي راحت تتكركب وأنا بقيت في المركب"

لغة الطفل:

من حركية الاضطراب إلى مسارات الاكتساب

The child's language: From disorder to the paths of acquisition

أ. ليلي العبيدي (كلية الآداب بمنوبة، تونس)

ملخص:

أفضى الاهتمام بالإنسان كائنا ناطقا إلى جملة من التصورات النظرية حول عملية اكتسابه للغة، بين من يراه مجرد سلوك آلي قائم على المحاكاة والتقليد. ومن يردّه إلى توفر استعداد لغوي فطري يختصّ به الإنسان دون غيره من الكائنات. ومن يرى أنّ الاكتساب اللغوي لا يتحقق إلّا عبر التفاعل بين الذات والمحيط. إلّا أنّ مختلف هذه القراءات تتفق على أنّ ذلك لا يتمّ للطفل إلّا عبر مسار محفوف بالصعوبات. يعايش خلاله هذا المتكلم المبتدئ مخاضات عسيرة في سبيل توليد النظام من عمق الفوضى. فوضى اللجة اللغوية البدئية.

في هذا الإطار سوف نسعى خلال هذا المقال إلى تبين أهمّ مسارات الاكتساب اللغوي عند الطفل في ضوء هذه التيارات اللسانية مؤكّدين على دور الاضطرابات اللغوية الظرفية في خلق حركية خلاقة تتدرّج بخطاب الطفل إلى مراتب النضج والاكتمال.

الكلمات المفتاحية: الاكتساب اللغوي، لغة الطفل، النظريات اللسانية، الفوضى اللغوية البدئية، الصعوبات اللغوية، التقليد والمحاكاة، الفطرة اللغوية، التوليد، التفاعل بين الذات والمحيط.

Abstract:

The study of human as a speaker, has led a set of theories about the child acquisition of language; among those who see it as an automatic behavior based on imitation, and those who see it like a natural linguistic ability. And those who believe that language acquisition can only be achieved through the interaction between the self and the environment.

However, these different theories agree that the child live many difficulties and troubles in this chaos stage.

In this context, we seek, in this article, to identify the most important pathways of language acquisition in children, highlighting the role of the

linguistic disorders which guide this speaker to a more organized and more mature speech.

Key words: Language acquisition, child's language, Linguistic theories, linguistic chaos, difficulties, simulation, Language competence, generative, Interaction between self and environment.

مقدمة:

يعلن الطفل انخراطه في مجال وجودي قائم على التواصل اللغوي منذ صرخة الولادة ويتدرّج في تنمية كفاياته اللغوية خلال المراحل الأولى من طفولته بغاية التعبير عن انفعالاته ورغباته والتواصل مع محيطه الخارجي. غير أنّ مسار الارتقاء بالمكتسبات اللغوية من حالتها البدئية الأولى إلى مراتب النضج والاكتمال لا يخلو من صعوبات. إذ تداخل خطاب الطفل خلال هذه المرحلة عدّة اضطرابات ظرفية تعكس ما يعايشه من مخاضات في سبيل توليد النظام من عمق الفوضى.

من هذا المنطلق كان عارض الاضطراب ملازماً لكامل مسار الاكتساب اللغوي لدى الطفل لا باعتباره خروجاً عن النظام بل بما هو ضرورة من ضرورات تحقيقه. هو تلك الفوضى الخلاقة التي تسم اللّجة اللغوية البدئية¹ في مسار حركي متدرّج نحو مراتب البناء والتأسيس. فهذا الكيان اللغوي الحي لن يولد إلّا بعد مخاضات عسيرة يعتري خلالها الطفل طريقاً مخوفة بالصعوبات قصد اكتساب خبرة كافية بنواميس هذا النظام. ولعلنا قد لا نغالي إذا ما قلنا إنّ الطفل خلال هذا السياق كلما ازداد اضطراباً كلما ازداد اكتساباً.

فكيف قرأت أهم التيارات اللسانية عملية الاكتساب اللغوي عند الطفل؟ وبأي معنى يكون الاضطراب سبيلاً للاكتساب خلال هذا المسار؟ وأي اتجاه لحركية الفوضى اللغوية البدئية خلال هذه المرحلة من النمو اللغوي والمعرفي عند الطفل؟

I- المستوى المفهومي:

تستدعي علاقة الطفل باللغة شبكة واسعة من المفاهيم من أهمها مفهومي "الاكتساب اللغوي" و "لغة الطفل". وقد تمّ طرح هذه المفاهيم في حقول معرفية مختلفة كاللسانيات والعلوم النفسية والأبحاث التربوية والبيداغوجية فتعددت بذلك وجهات تعريفها واختلفت مناهج دراستها.

1- مفهوم "الاكتساب اللغوي":

يعرّف "الاكتساب" في المعاجم العربية بأنّه " طلب الرزق والكسب وأصله كسب يكسب كسباً وتكسّب واكتسب. قال سيبيويه: كسب أصاب واكتسب: تصرف واجتهد. قال ابن جيّ قال تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها لها ما

كسبت وعليها ما اكتسبت عبر عن الحسنة بـ "كسبت" وعن السيئة بـ "اكتسبت" لأنّ معنى كسب دون معنى اكتسب لما فيه من الزيادة²

ويرتبط لفظ الاكتساب acquisition في المعاجم الفرنسيّة بفعل acquérir الذي يعني "أن يصبح الفرد مالكا لفائدة" devenir propriétaire d'un bien أو أن ينجح في الظفر بشيء أو أمر. ويقال: كسب سيّارة واكتسب خبرة.³

نلاحظ من خلال هذين التعريفين اللّغويين أنّ الدلالة المعجمية للاكتساب تشترك في كلّ من اللغة العربيّة والفرنسيّة في معنى تملك أمر أو فائدة لم تكن حاصلة بالأصل مع تفرّد اللغة العربيّة بالإشارة إلى الاجتهاد في ذلك. أما اصطلاحا فالإكتساب اللّغوي "l'acquisition du langage" هو مجمل العمليات الذهنيّة والعر فانية التي يفعلها الفرد من أجل تمثّل القوانين اللغويّة والانخراط في نظمها التواصلية تقبّلا وإنتاجا. وقد شكّل هذا المفهوم موضوع نقاش بين عديد الاتجاهات النظريّة في مجال الدراسات اللسانية والاجتماعيّة والنفسيّة والطبيّة فتعددت وجهات دراسته لاسيما في علاقته بالطفّل.

2- مفهوم " لغة الطفل" langage enfantin من الأصل اللاتيني infans بمعنى "غياب اللغة" إلى الاستعمال اللساني الحديث:

يبدو من المهم أن نعود إلى التعريف اللّغوي لكلمة طفل enfant ليس لارتباطها بمدونة بحثنا فحسب بل لأن لفظ "طفل" enfant يرتبط في تركيبته الاشتقاقية بالأصل اللاتيني infans بمعنى غياب اللغة أو "من لا يتكلّم" (Qui ne parle pas). يعود اللفظ إلى الفعل اللاتيني fans وأصله fari بمعنى "تكلّم" ⁴ و لكن بسبب اقترانه بالسابقة "in" دلّ على معنى "انعدام اللغة" من هنا أتت كلمة «enfant, bébé»⁵.

أمّا في الاستعمالات اللسانية الحديثة فقد استعمل فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (1837-1913) في دروسه عبارة "لغة الأطفال" "le langage des enfants" ⁶ ووردت عبارة "اللغة الطفوليّة" le langage enfantin ضمن الملاحظات الهامشيّة التي تذيّل هذه الدروس⁷. وهي تحديدا العبارة التي استعملها كل من رومان جاكسون في كتابه «اللغة الطفوليّة والحبسة»⁸ ومارسيل كوهين في مقاله "في دراسة اللغة الطفوليّة" ⁹.

ونجد عديد المصطلحات الأخرى كـ «الخطاب الطفولي» و "كلام الطّفّل" أو "الكلام الطفولي" و "لسان الأطفال" ¹⁰ تحيل في مجملها إلى كل ملفوظ صادر عن الطّفّل من أصوات وكلمات وتعابير دالة أو غامضة أو تراكيب وجمل وأقوال بكل ما تشتمل عليه من اضطرابات لغويّة وتحريفات تعبيرية.

II- في قراءة النظريات اللسانية لثنائية الاكتساب و الاضطراب عند الطفل :

لقد أفضى الاهتمام بالإنسان كائنًا ناطقًا إلى جملة من التصورات النظرية حول عملية اكتسابه للغة. وكان لتعدد هذه الخلفيات النظرية أثر هام في وجهة تفسير ظاهرة الاضطراب اللغوي الذي يسم خطاب الطفل خلال هذه المرحلة. من هذا المنطلق تنوعت زوايا استقراء عوارض الاضطراب اللغوي الظرفي بتنوع نظريات الاكتساب اللغوي.

1- الاكتساب اللغوي وما يداخله من اضطراب في ضوء المدرسة السلوكية:

يعتبر السلوكيون أنّ الطفل يولد وعقله "صفحة بيضاء، تنقش عليها البيئة ما تريد" على حد تعبير "جون لوك" وهذا يعني أنّ اللغة لا تمثل إلا مجموعة من العادات السلوكية التي يكتسبها الطفل من محيطه الاجتماعي من خلال التقليد والمحاكاة والتكرار. وذلك بناء على خطاظة المثير والاستجابة التي حددها "بافلوف" في سياق حديثه عن "الفعل المنعكس". من هذا المنطلق يعتبر السلوكيون أنّ اللغة سلوك يقوم به الطفل وليست سمة يمتلكها أو ينفرد بها. وقد عملت هذه النظرية على تجاوز المفاهيم النفسية المجردة التي سيطرت على علم النفس التقليدي وأكدت على ضرورة دراسة الظواهر السلوكية القابلة للملاحظة عبر منهج تجريبي علمي لذلك كانت تتناول ظاهرة «الاضطراب اللغوي» عند الطفل باعتبارها مجرد أخطاء آلية إنحازية ولا تخوض فيما يكمن خلفها من عمليات ذهنية مجردة. وذلك يعود إلى اعتبارها الإنسان مجرد آلة دقيقة تعمل وفقا لقوانين ميكانيكية منتظمة بحيث يمكن تدريبه على تعلم لغة ما بنفس مبادئ تدريب الحيوان القائمة على أساس المحاكاة والتكرار. فالتواصل اللغوي لم يكن حسب هذه النظرية أكثر من سلسلة من المثيرات والاستجابات. لذلك كان كلّ ما يداخله من اضطراب اللغوي يفسر بتعطّل هذه السلسلة في نقطة ما بين المثير والاستجابة.

و قد واجهت السلوكية عدّة انتقادات بسبب هذا التصوّر السلبي الذي ترسمه لدور الطفل خلال عملية الاكتساب اللغوي إذ بدا الأمر أشبه ما يكون بملء وعاء مفرغ من كل الاستعدادات بقولب لغوية جاهزة. يقول واطسون في هذا الصدد "يرى الرضيع رضاعته و يسمع أمه تتلفظ بعبارة "رضاعة" مرّة فثانية فثالثة فعاشرة فيعرف أنّ كلمة "رضاعة" ترمز إلى القارورة المملوءة حليبًا و التي تقدّمها أمه غذاء" ¹¹ فالحيث هو الذي يتولّى بصفة مقصودة أو غير مقصودة تعريف الطفل على أسماء الأشياء ليكون رصيده المعجمي عبر تخزين هذه القوائم المعجمية الجاهزة. أمّا قواعد التركيب والنحو فيتم اكتسابها وفقا لمبدأ القياس " فالمتكلمون ينتجون التراكيب الجديدة بالقياس على تلك التراكيب التي كانوا قد سمعوها من قبل، كما يفهمون التراكيب بالطريقة ذاتها.

تعتمد السلوكية مجمل هذه المبادئ دون الانتباه إلى السمة الحيوية في الإنسان ممّا يخرج به عن حيز الاستجابات الآلية المشروطة علاوة على ما لاحظته تشومسكي من سمة إبداعية في اللغة الإنسانية. وهو تحديدًا ما تبناه التيار التوليدي خلال بناء نظريته الفطرية.

2- ثنائية الاكتساب والاضطراب في ضوء النظرية التوليدية التحويلية:

يندرج الاكتساب اللغوي وفقا للنظرية التوليدية التحويلية في إطار التصور العقلاني لاكتساب المعارف وهو على عكس التصور التجريبي الذي يرى أنّ الاكتساب يتمّ عبر المحاكاة والتقليد، يفترض وجود جانب فطري يهيئ الطفل لاكتساب لغته الأم، باعتبار أنّ اللغة جزء من إعدادنا الإحيائي المسبق الذي توقظه التجربة.

وقد كان منطلق تشومسكي في ذلك ما اصطلح عليه بـ «مشكلة أفلاطون» حيث خلص إلى أنّ الإنسان يمتلك القدرة على إبداع أشكال لغوية جديدة لم يكن قد تعلّمها من قبل وذلك بصفة حرّة غير مرتهنة بمثيرات خارجية. فالطفل يستطيع أن ينتج عددا غير محدود من الجمل انطلاقا من معطيات لغوية محدودة. وذلك بفضل ما يتوقّر في الملكة اللغوية الفطرية من سمات إبداعية خلّاقة.

إلا أنّ الطفل قد ينتج خلال عمليات التوليد اللغوي الحرّ نماذج لغوية غير مستعملة قياسا على ما هو مسموع في لغته. ومن ثمة يضع هذه الفرضيات من الاستعمال موضع اختبار. ويتدرّج في تعديلها إلى أن تتطابق مع نموذج لغة المتكلّم البالغ ويكتسب بالتوازي مع ذلك المبادئ اللغوية المجردة التي يحتاجها لتطوير مكتسباته السابقة. كأن يلاحظ الطفل أنّ التأنيث في اللغة العربية يتطلّب إضافة تاء مثل كبير/كبيرة -عامل/عاملة... فيطبّق هذه القاعدة على كلمة "أحمر" فيقول "أحمرّة" بدلا عن "حمرّاء". ثمّ يكتشف خطأ تطبيق هذه القاعدة فيعدل الإجابة ويزيد من تدقيق القاعدة وضبط حدود تطبيقها ومن هنا يكوّن أساسا نظريّا مجردا للغته عبر الاستفادة من هذه "الاضطرابات الظرفية". وما قيل عن قواعد تركيب الكلمة ينطبق على قواعد تركيب الجملة فالطفل يتعلّم التراكيب اللغوية عن طريق تقدير فرضيات معينة وفقا للنماذج اللغوية التي يسمعها، ثم يضع هذه الفرضيات موضع اختبار.

وذلك يعود في جانب هام منه إلى الاستفادة من تلك العثرات اللغوية المرحلية التي قد تترك التسير الآلي للقاعدة وتلقي بالمتكلّم الطفل في لجج الفوضى اللغوية البدئية. إلا أنّه سرعان ما يعاود اعتراك الجهاز النظري من خلال ما يسمعه من استعمالات لغوية في محيطه ليراجع تمثّلاته السابقة للقاعدة ومن ثمة يبني تجربة لغوية جديدة أكثر دقة وأقل اضطرابا. على أنّ محدودية خبرة الطّفل بالمصطلحات النحوية المجردة على غرار "الفعل" و "الصفة" والواحد الصرفية "لا تمنعه من تمييز الاسم عن الفعل أو الصفة، أو ملاحظة التقابل بين المفرد والجمع فغالبا ما ينجح في انتقاء القواعد الصرفية والنحوية المناسبة، كأن يستعمل أداة التعريف مع الأسماء والصفات دون الأفعال ويلحق "نون الوقاية بالأفعال دون الأسماء والصفات فيقول: كلّمني أو أعطاني ولا يقول: قلّمني.

من هنا خلص التوليديون إلى ملاحظة قدرة الجهاز اللغوي الفطري لدى الإنسان على تطوير أساس نظريّ مجرد يحوّل للطفل اكتساب قواعد اللغة من خلال الاستعمالات اللغوية المحدودة في محيطه وهذا ما دفع تشومسكي إلى القول باستقلال المعرفة اللغوية عن الإنجاز و يستدلّ على ذلك بمثال إصابة متكلّم إسباني بضرب في مستوى مناطق اللغة في الدماغ يفقد بسببه القدرة على الكلام و الفهم فقدانا تاما إلا أنّه بعد تحسّن حالته يعود إلى استعمال اللغة الإسبانية لا اليابانية . يفسر تشومسكي ذلك باحتفاظه بمعرفة لغوية داخلية مستقلة عن المستوى الإنجازي للغة "فمن الواضح إذن أنّ

شيئا معينا بقي حين فقدت القدرة على الكلام والفهم. ولا يمكن أن تكون القدرة هي الشيء الذي بقي وذلك لأنها فقدت أما الذي بقي فليس إلا نظاما من المعرفة" ... "أما الذي فقد فهو نظام استعمالها".¹²

هذا التمييز بين مستويي المعرفة اللغوية الداخلية والإنجاز يفضي نظريًا إلى ضرورة التمييز بين نمطين متباينين من الاضطرابات اللغوية. فإما أن يرتبط الاضطراب بمستوى الاستعمال اللغوي وذلك خلال الصعوبات الإنجازية، حيث يحتفظ الفرد بمعرفة لغوية كاملة لكنه عاجز عن توظيفها. أو أن يشمل الاضطراب اللغوي الجوانب الإدراكية عامة والإدراكية اللغوية خصوصًا، وهنا نتحدث عن مشاكل لغوية عميقة تمس ما اصطلح عليه تشومسكي بالفطرة اللغوية. لكن هل أقر تشومسكي حقًا بهذا المستوى العميق من الاضطراب اللغوي أم أنّ الجهاز اللغوي الفطري حسب تشومسكي هو المعيار الضامن لشرط التوازن اللغوي والمقبولية؟ يرى عبد القادر الفاسي الفهري أنّ "آلة التحليل اللغوي التي ترد عند تشومسكي (1957) في المكوّن التركيبي هي عبارة عن مجموعة من القواعد مهمتها توليد فقط كل الجمل النحوية مقرونة بأوصاف بنيوية تبين كيف تأتلف الأجزاء لتكوّن الجملة" (الفهري، اللسانيات واللغة العربية، ص 66)¹³. و يحضرنّا في هذا السياق تساؤل الأستاذ الشريف "أ من الضروري حقًا أن نتصوّر النّحو كما تصوّره تشومسكي، نحوا لا ينتج إلا الجمل الصحيحة و الصحيحة فقط؟" (الشريف، الشرط و الإنشاء النحوي للكون، (2002)، ص 1184)¹⁴ ماذا لو أنّ هذا الجهاز اللغوي الفطري داخله الاضطراب فاختلت موازينه. ما الذي يثبت في اللغة عند الاضطراب وما معايير ثباته بين مداري الفطري والمكتسب؟ هل يمكن، من منطلق ذلك، أن نتصوّر نماذج نظرية لأنماط الاضطراب اللغوي أو أن نتنبأ بها في ظلّ حضور بعض العوامل الباعثة عليها بالضرورة؟ وإلى أي مدى يمكن القول بمناعة هذا الجهاز اللغوي الفطري عمّا قد يصيب بقيّة الكفايات من اضطراب؟

3- الاكتساب اللغوي وما يداخله من اضطراب في ضوء نظرية بياجيه البنائية :

يختلف تفسير بياجيه لعملية الاكتساب اللغوي عند الطفل و ما يداخلها من اضطرابات عن مذهب المدرسة التوليدية القائلة بتوقّر استعداد لغوي فطري، كما يتعارض مع المنوال السلوكي الذي يعتبر الاكتساب اللغوي مجرد أثر لعامل خارجي يقوم على مبدأ التقليد و المحاكاة. ذلك أنّ العملية المعرفية عامة و اللغوية على وجه الخصوص عند بياجيه هي عملية تفاعلية نشطة تبنى تدريجيًا عبر مراحل ذهنية ارتقائية يكون خلالها الطفل جملة من المفاهيم الأولية تساعد في بناء أنماط ذاتية لتنظيم المعارف. ذلك أنّ العملية اللغوية حسب بياجيه، تمثّل "حالة مخصصة من التبادل بين الكائن والعالم الخارجي فالفرد في علاقة حركية متواصلة مع المحيط يحكمها مفهوما "التمثّل" و "الملاءمة" لتحقيق "حالة التوازن". فالذكاء لا ينبجس كامل العدة كما لو كان مضمنًا مسبقًا في الجسم ولا يتطور في خطّ مستقيم انطلاقًا من آليات بسيطة معدّة قليًا في الأجهزة العصبية والوراثية لكنه يبني شيئًا فشيئًا ودرجة درجة¹⁵.

من هذا المنطلق تمّ تحديد أربعة أطوار أساسية لنموّ الذكاء لدى الطفل حسب بياجيه¹⁶ وذلك بصفة تدريجية بدءًا بطور الذكاء الحسي الحركي وصولًا إلى مرحلة العمليات الصورية التجريدية.

أ - طور الذكاء الحسي الحركي:

يتواصل هذا الطور إلى حدود السنة الثانية من عمر الطفل ويتميز برغبة كبيرة في الاستكشاف. يسعى خلالها الطفل إلى تنمية مهاراته الحركية والإدراكية عبر معالجة جملة من المسائل المتعلقة بالفضاء المكاني أو المظهر الخارجي أو بنشاط الفرد وهو طور سابق لنضج اللغة "قائم على الإدراك والحركات في غير قدرة على استحضار الأشياء أو التفكير". ويمكن للطفل خلال هذا الطور أن يتولى تنظيم فضائه الواقعي وفق أنساق تمثل رغباته الذاتية وذلك بفضل توظيف حواسه للتعرف على محيطه.

ب - طور الذكاء قبل الإجرائي:

يمتد هذا الطور من السنة الثانية إلى حدود السنة السابعة ويتميز "بالتوظيف الرمزي" حيث يصبح الطفل قادراً على تمثيل الأشياء أو الأمور غير الحاضرة عبر رموز أو علامات فتكون لغته شكلاً من أشكال "التمثيل الرمزي" و لكن الأمر لا يرتقي ليمكن الطفل من القدرة الفعلية على التجريد.

ج - طور الذكاء الإجرائي:

يمتد هذا الطور من السنة الثامنة إلى السنة الحادية عشرة يتمكن خلاله الطفل من تمثيل بعض القوانين الرياضية المنظمة للعلاقات أو المتصلة بالعد و التصنيف كما يصبح قادراً على تمثيل العلاقات الزمانية وهو ما يكون لديه جملة من الكفايات الإجرائية إذ "يشهد هذا الطور نشأة المفاهيم الأساسية حوالي السنة السابعة ثم تستقر هذه المفاهيم في السنة التاسعة و تنمو و تتوسع و تهذب ما بين السنة الحادية عشرة و الثانية عشرة" (بوحوش، نظريات اكتساب اللغة و تعلمها و وجوه تطبيقها على العربية، ص145) ¹⁷ و لكن ذكاء الطفل في هذه المرحلة يظل محدود الفاعلية لأنه يتصل أساساً بالمستوى المادي المحسوس.

د - طور الذكاء المجرد:

يبدأ هذا الطور في حدود السنة الثانية عشرة ويتميز بنمو التفكير وتطوره حيث يصبح الطفل المراهق قادراً على تمثيل العلاقات تمثلاً مجرداً دون العودة إلى نموذج مادي محسوس فتتطور القدرة على الاستنتاج والاختزال والافتراض والاستبطان ويتخلص الفكر من قيود الاتصال بالواقع المادي لينفتح على الممكن. تمثل هذه الأطوار التي حددها بياجيه للذكاء بنية ارتقائية متدرجة نحو الاكتمال. فكل طور يؤسس للطور الذي يليه وينبغي بدوره على ما قبله. وذلك بفضل ما يتوفر لدى الطفل من آليات ذهنية داخلية تمكنه من بناء ذكائه بصفة ذاتية قصد تحقيق التوازن.

في ضوء هذا المسار التفاعلي بين النمو اللغوي والنضج العرفاني لم يكن مبحث الاضطراب اللغوي يعالج بصفة مستقلة عن الاضطرابات النمائية العامة أو المشاكل الذهنية. فقد كانت الاضطرابات اللغوية تفسر في ضوء ما قد يعترى الإدراك

من مشاكل مسؤولة عن تعطل عملية الموازنة بصفة ظرفية مرحلية أو اعتلائية مستمرة وذلك يردّ حسب بيابيه إلى عدم تحقق أحد شرطي "الملاءمة" و "التمثّل" أو كليهما.

ولكنه يرى من ناحية أخرى، أنّه لا يمكن تحليل خطاب الطفل دون مراعاة خصوصيته التي تميّزه عن خطاب الناضج الذي يفترض أنّه ذو وظيفة تواصلية بالأساس. من هنا ميّز "بيابيه" صنفين من اللغة لدى الأطفال: صنف أوّل يمثل اللغة المتمركزة على الذات وصنف ثان يمثل اللغة المكيفة للمجتمع.¹⁸

يكون الطفل خلال مرحلة اللغة المتمركزة على الذات منشغلا كلياً بهدف التعبير عن رغباته الذاتية ولا يسعى للتواصل مع الآخر. بل يتوجّه بالحديث إلى نفسه ولا يبدو أنّه يهتمّ إلى موقف السامع. فقد تمثّل هذه اللغة ضرباً من المناغاة لدى الرضع حيث يكرّر مجموعة من الأصوات أو المقاطع لتحقيق المتعة الذاتية فيكون هو المتكلّم والمستمع في نفس الوقت وهو أشبه ما يكون بالتفكير بصوت مرتفع. ويتطوّر الأمر ليصبح حواراً ذاتياً مغلقاً يسعى خلاله الطفل إلى إرضاء ذاته فحسب.

يشرح بيابيه ذلك من خلال نموذج الطفل "لاف" Lev يقول "فهذا الطفل "لاف" مثلاً يجلس إلى منصدته وحيداً دون رفاق ويقول "أنا أنا أريد أن أرسم هذا الرسم... أنا أريد أن أفعل شيئاً كي أرسم... يلزمني ورقة كبيرة لأعمل هذا". والجدير بالملاحظة هنا أن هذه الأقوال ليست لغة مصاحبة للأعمال التي يقوم بها الطفل فحسب بل قد تتحوّل إلى بديل عنها إذا ما عجز الطفل عن إنجازها فعلياً. كما قد ينفّث هذا الحديث الذاتي على الآخر دون أن يتوجه إليه بالكلام. فيتحدّث الطفل إلى ذاته و لكنه في الوقت نفسه يتلذّذ بكونه موضع اهتمام المستمع.¹⁹

في مقابل ذلك تختصّ اللغة المكيفة للمجتمع بالوظيفة التواصلية وكثيراً ما يسعى الطفل إلى إثارة اهتمام الآخر بنقل خواطره وأفكاره. كما قد تتخذ المحاورّة شكل أسئلة و استفسارات أمّا الأجوبة فغالبا ما تتسم بطابع انفعاليّ يعبر خلالها الطفل عن مواقفه من المحيط و الآخر و ذلك في إطار التفاعل مع الوسط الاجتماعي الخاف به. إلا أنّ بعض الأطفال قد يتعطلّ لديهم هذا الرابط اللغوي الاجتماعي و تنحصر لغتهم على الصنف الأوّل أي اللغة المتمركزة على الذات و يقع إهمال الجانب التواصلية للغة و ذلك خاصة في حالة الطفل المتوحّد حيث يلحق بالكفاية اللغوية اضطرابات متفاوتة العمق حسب الحالة و لكنها غالبا ما تتميز بالقصور اللغوي و خاصّة ضُمور الوظيفة التواصلية للخطاب.

خاتمة:

نخلص من خلال ما سبق إلى أنّه سواء أكان الاكتساب اللغوي سلوكاً قائماً على المحاكاة والتقليد أم كان ملكة فطرية كامنة حصّ بها الجنس البشري دون غيره من الكائنات أم مثّل عملية تفاعلية بين الذات والمحيط فإنّ خطاب الطفل لا يمكن أن يبلغ مراتب النضج والاكتمال إلا عبر معاشته طورا من الحركة التفاعلية الخالقة وهي حركة انتقالية ضرورية يحدثها هذا الكيان التعبيري الحي ذلك أنّ اللغة لا يمكن بأي حال أن تكون مجرد قوائم ثابتة من القواعد النظرية المجردة أو الاستعمالات الآلية لها لأنّها ليست كذلك بالفطرة فهي في الأصل شكل تعبيريّ حي متفاعل مع ظروفه.

أما دائرة الضبط والتقييد فهي من نتاجات الثقافة الإنسانية الساعية أبداً إلى تقليص هامش الحيرة إزاء مثل هذه الأنساق التي لا تتردد بوصفها بالأنساق الفوضوية حينما نفتح عليها من زاوية ثابتة محدودة فتدهشنا بتعقدها واستعصائها عن التصنيف النظامي البسيط. لذلك نحن في حاجة إلى أبعاد أخرى لتفهم حقيقة اللغة في سياقاتها الحيوية المتفاعلة.

قائمة الهوامش:

¹ - جاء في شرح اللّجّة: "لج البحر: تلاطمت أمواجه ; والتج الأمر إذا عظم واختلط. ولجة الأمر: معظمه. ولجة الماء، بالضم: معظمه وخص بعضهم به معظم البحر، وكذلك لجة الظلام، وجمعه لج ولجج ولجاج. والتج الظلام: التبس واختلط. واللجة: الصوت. ولجة القوم: أصواتهم. واللجة والجلجة: اختلاط الأصوات. والتجت الأصوات: ارتفعت فاختلطت." (لسان العرب: مادّة (لجج)).

² - ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين): (1988) لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان. مادّة (ك س ب))

³ -Dictionnaire de français : (2001) Larousse /VUEF.

⁴ - نفسه، ص 884.

"Enfant: lat. *infans* «qui ne parle pas».

(Encadrer) : "Ce mot vient du latin *infans* « qui ne parle pas » d'où « bébé, enfant », de *fans*, participe présent de *fari* « parler » remontant à une racine indo-européenne *°bhā-* signifiant « parler ».

⁵ - "الطفل" enfant هو الولد أو البنت في سن الطفولة "garçon ou fille dans l'âge de l'enfance" و الطفولة enfance أصلها باللاتينية (*infante*) و يقصد بها مرحلة من عمر الإنسان تمتد من الولادة إلى سن البلوغ (le petit Larousse, p 368)

- " جاء في لسان العرب: " الطُّفْلُ البَنان الرَّخْص المحكَّم الطُّفْلُ بالفتح الرَّخْص الناعم والجمع طِفْلاً وطُفُول ويقال ربح طفل إذا كانت لينة المبوب، وعشب طفل أي ناعم. الطُّفْلُ والطُّفْلَةُ، الصغير من كل شيء، وأطفال الحوائج: صغارها. والطُّفْل المولود." (ابن منظور، لسان العرب، ج 9: مادة (طفل))

⁶ - Saussure, Ferdinand de (1967) : Cours de linguistique générale, Payot et Rivages, Paris. « *La question serait-elle plus simple si l'on considérait le phénomène linguistique dans ses origines, si par exemple on commençait par le langage des enfants ?* » P 24 et note (49)

⁷ - نفسه: الملاحظة الهامشيّة رقم (49) ص 417. إنجاز Tutto de Mauro ترجمها إلى اللغة الفرنسيّة

Louis-Jean Calvet

⁸-Jakobson. Roman (1969) : Langage enfantin et aphasie, Éditions de Minuit, Paris.

⁹- Cohen Marcel (1969) Sur l'étude du langage enfantin. In: Enfance, tome 22, n°3-4. pp. 203-272

¹⁰ - Saussure, Ferdinand de (1967): Cours de linguistique générale ,Payot et Rivages ,Paris.

انظر أيضا ترجمات هذه الدروس منها:

دي سوسير فرديناند: (1985)، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجيبة، الدار العربية للكتاب.

¹¹ - زكريّا (ميشال): (1980) الألسنية: مبادئها وأعلامها. المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع . بيروت، لبنان. ص129.

¹²- تشومسكي (نعوم): (1990) اللغة ومشكلات المعرفة. ترجمة حمزة بن قبالان المزيني: سلسلة المعرفة اللسانية عدد 96. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب. ص21.

¹³ - **الفهري** عبد القادر الفاسي: (1985) اللسانيات واللغة العربية؛ نماذج تركيبية ودلالية، المعرفة اللسانية، أبحاث ونماذج، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب. ص66.

¹⁴- **الشريف** محمد صلاح الدين: (2002)، الشرط والإنشاء النحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة المؤلفة للأبنية والدلالات، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب، سلسلة اللسانيات، المجلد 16، تونس. ص1184.

¹⁵- Jean Piaget : Etudes sur la logique de l'enfant : Le langage et la pensée chez l'enfant : études, septième édition. Delachaux et Niestlé - Neuchâtel /suisse. (1ère édition 1923) p78.

¹⁶ - نفسه، ص 80.

¹⁷ - بوحوش الهادي: نظريات اكتساب اللغة وتعلّمها ووجوه تطبيقها على العربية، مخطوط الأطروحة، 1998-1999 ص145.

¹⁸- Jean Piaget : Etudes sur la logique de l'enfant : Le langage et la pensée chez l'enfant : études, septième édition. Delachaux et Niestlé-Neuchâtel / suisse. (1ère édition 1923) p 80-p81.

19- نفسه.

قائمة المراجع العربية والأجنبية:

- الشريف محمد صلاح الدين: (2002)، الشرط والإنشاء النحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والدلالات، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب، سلسلة اللسانيات، المجلد 16، تونس. ص 1184.

- الفهري عبد القادر الفاسي: (1985) اللسانيات واللغة العربية؛ نماذج تركيبية ودلالية، المعرفة اللسانية، أبحاث ونماذج، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب. ص 66.

- بوحوش الهادي: نظريات اكتساب اللغة وتعلمها ووجوه تطبيقها على العربية، مخطوط الأطروحة، 1998-1999.

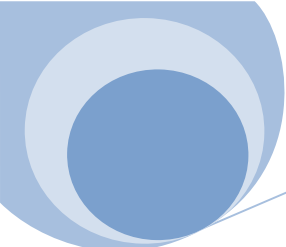
- تشومسكي (نعوم): (1990) اللغة ومشكلات المعرفة. ترجمة حمزة بن قبالان المزني: سلسلة المعرفة اللسانية عدد 96. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب.

- دي سوسير فرديناند: (1985)، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب.

- زكريّا (ميشال): (1980) الألسنية: مبادئها وأعلامها. المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع . بيروت، لبنان. ص 129.

- Cohen Marcel (1969) Sur l'étude du langage enfantin.. In: Enfance, tome 22, n°3-4. pp. 203-272.

-Jakobson. Roman (1969) : Langage enfantin et aphasie, Éditions de Minuit, Paris.



-Jean Piaget :Etudes sur la logique de l'enfant: Le langage et la pensée chez l'enfant :études, septième édition. Delachaux et Niestlé- Neuchâtel / suisse. (1ère édition 1923) .

-Saussure, Ferdinand de (1967): Cours de linguistique générale ,Payot et Rivages, Paris.

القناع وعلاقته بالمثل في العرض المسرحي

The mask and its relationship with the actor in the play

أ- حفصة خالد جامعة الجبالي اليابس بسيدي بلعباس-الجزائر

ملخص:

"إذا كان الجسد أداة الممثل الحقيقية، فإن للأقنعة دورها في إعطاء الجسد متنقساً جديداً للتعبير، حيث إن الممثل يستطيع تجاوز الحدود الحسية"، هذا ما قالته رويدا الغالي من خلال حديثها عن الأقنعة وتتميزاتها وحضورها في الأداء الإيمائي، مؤكدة الدور الذي أصبح يلعبه القناع اليوم في المسارح المعاصرة. فبالرغم من الأهمية التي يحتلها الممثل على خشبة المسرح، باعتباره الوسيط الذي يصل بين كل عناصر العرض المسرحي ليعتد الروح والحياة فيها، إلا أنه يجد نفسه مقيدا أمام بعض الادوار التي يصعب فيها التحكم في تعابير الوجه من اجل تجسيده لشخصية ما، وحتى الماكياج يعجز هو الآخر لإبلاغ الرسالة المطلوبة، وذلك لتأثيرات الإضاءة على وجه الممثل مما يؤدي إلى إتلافه، وبالتالي يضعف من مصداقية الشخصية لدى المتلقي. ليجد الممثل نفسه مجبرا على اتخاذ القناع كحل لهذا المشكل، فيعد هذا الأخير غطاء للوجه فيخفي ملامحه الأساسية ليعطيه ملامح جديدة للشخصية المؤداة، وعليه يعتبر القناع أداة مساعدة ومهمة لأداء الممثل دوره، باعتبار أن القناع سلاح يلهم الممثل على العطاء أكثر فأكثر. وهذا ما سوف نؤكد في هذا المقال.

الكلمات المفتاحية: الممثل؛ القناع؛ العرض المسرحي.

Abstract:

"If the body language is an element for an actor , the masks have a role to give the body a new competitive expression in the sense that the actor can go beyond his intuitive limits ," Rouida Ghali said. This was in terms of her speech over the masks and their characteristics and their presence in body performance .She showed the great role the mask plays actually in the modern theatres. In spite of the great importance of the actor on the platform ,being the mediator who links between all the theatre show elements and inspires the spirit and livelihood among them. However , he finds himself constrained in front of many roles where facial expression is hard to embody for a given personality , even make- up fails in conveying particular messages because of light casting on the actor's face that disrupts it .As a

result ,the actor's credibility gets weaker and weaker having negative influence on the viewers .That pushes the actor to wear the mask to solve this problem .Hiding his face makes him give a new personality that's why the mask is considered as a vital tool and an arm for an actor because it helps him show great performance while acting .This is what we are going to confirm in our article.

Keywords: Actor; Mask; Theatrical Show.

مقدمة :

إن لغة التعبير الجسدي هي لغة عرفها الإنسان البدائي منذ بداية وجوده على الأرض كلغة بديلة عن لغة الخطاب، فاتخذ من الإيماءة والإشارة والحركة أسلوباً له للتعبير عن حاجياته ورغباته، فكانت الرقصات باختلاف أنواعها تعبر عن فترات الفرح تارة وعن الحزن تارة أخرى، فضلت الإشارات هي لغة التواصل بينهم إلى حين اكتشافهم لغة الكلام.

أمست جميع الفنون المعاصرة تحن إلى ما كان الإنسان البدائي يتمتع به من مهارات في التعبير عن الإشارات والإيماءات وفي استعمالاته للقناع التي كان يتخذها كسلاح للصيد أو لصد المخاطر التي تواجهه.

فاهتمت المسارح الحديثة بهذه المهارات التعبيرية مع تراجع دور الكلمة، بعد أن كانت هي الدعامة الأساسية في المسرح لسيطرة النص والاعتماد على الخطاب الأدبي على حساب الجسد وحركته. إلى أن جاء الوقت الذي أظهر اهتماماً بالمهارات التعبيرية والتي تمثلت في عروض البانتومايم والبالاي الراقص وغيرها من العروض. حيث استطاع الممثل من خلال مهاراته الأدائية من أن يحقق خطابه البصري، إذ يعتبر الممثل باعث الروح والحياة للعرض المسرحي مع تضافه مع بقية عناصر العرض (عناصر السينوغرافيا)، من خلال تجسيده لدوره بعد ادراكه له وادراكه لطبيعة الشخصية التي سوف يؤديها، بتسخيره لمختلف المهارات والأشكال التعبيرية من تطويع الجسد وتهيئته وتمرنه على مختلف الإيماءات وتعابير الوجه، وفي بعض الأحيان يضطر الممثل إلى استعمال القناع عندما يعجز عن التعبير عن الشخصية من خلال إيماءات وتعابير وجهه، ولهذا يجد نفسه مجبراً لتدريب على استعماله مع تكييف ذاته مع الشخصية المقنعة التي سوف يؤديها، وذلك بهدف تحقيق الأداء المطلوب للعرض المسرحي. وعليه نطرح الإشكال التالي: إلى أي مدى يساهم القناع في تكثيف دور الممثل في العرض المسرحي؟

ومن بين الفرضيات التي تخدم الموضوع هي كون أن الممثل هو النواة الأساسية في كل عرض مسرحي، وبأنه يمكننا الاستغناء عن أي عنصر من عناصر العرض إلا الممثل فلا يمكن الاستغناء عنه.

وبأن القناع هو الآخر أصبح جوهر العروض المسرحية المعاصرة وضرورة حتمية يتنافس من خلالها المخرجين من أجل إعطاء صورة بصرية جذابة للعرض ومما يؤهله للمنافسات العالمية .

وعليه يعتبر هذا الموضوع من المواضيع المهمة التي تسعى بالرجوع إلى استعمالات القناع في العروض المسرحية، وتحفيز الممثلين إلى اللعب على القناع من خلال اتخاذ ممثل واحد لعدة أدوار مسرحية في العرض الواحد، فبتغيير الأقنعة تتغير معه الشخصية المؤدات من شاب إلى شخصية شيخ وحتى شخصية المرأة التي أصبح بإمكان الرجل من تأديتها وذلك بوضعه لقناع امرأة بكل سهولة.

كما اعتمدت الدراسة على منهج بحثي متمثل في المنهج التحليلي الوصفي، وذلك من خلال تحليل عنصر القناع لما يحمله هذا الأخير من ميزات تعطي للعرض جمالا ورقيا، كما من شأنه أيضا أن يكتف دور الممثل على خشبة المسرح من خلال الصورة البصرية التي يعطيها للعرض المسرحي والتي تعمل على جذب انتباه المتلقي .

فستتطرق في هذا المقال إلى ثلاث نقاط رئيسية متمثلة في التعرف أولا على الممثل باعتباره العنصر الرئيسي والمحرك للعرض المسرحي مع ذكر مختلف أشكال التعبير الجسدي له، ثم نتعرف على أحد العوامل المساعدة لأداء الممثل وهو القناع المسرحي، وفي الأخير نتطرق إلى العلاقة بينهما وذلك من خلال معرفة دور القناع في تكوين الممثل.

I. الممثل كحامل لصورة العرض المسرحي:

تناول المعجم المسرحي لمفهوم الممثل فعرّفه بأنه: « هو ذلك الإنسان الذي يجسد شخصية غير شخصيته الحقيقية أمام جمهور ما، ويقوم بذلك عن قصد. ويقال في مثل هذه الحالة: مثل شخص، أدى دورا، لعب دورا»⁽¹⁾ وذلك من أجل تقديم رؤية مشهّدية لحدث ما فهو الوسيط بين العرض والمتفرج.

كما عرفه أيضا معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية بأنه: « الشخص الذي يؤدي دورا في عرض تمثيلي بمفرده، أو مع غيره، ومهنة التمثيل عريقة عراقة الإنسان، فقد ظهر الممثل في بادئ الأمر كعضو في مجموعة من الراقصين والمنشدين في طقس ديني»⁽²⁾.

فيعتبر الممثل أحد قنوات توصيل رسالة العرض، فهو حامل للخطاب المسرحي، وبالتالي فالممثل هو « علامة تحمل مجموعة من العلامات داخل العرض المسرحي، ويشغل بنظام الإنابة عن الشخصية تارة، وتارة أخرى يشغل منتجا للعلامات، ولا يمكن لتلك العلامات أن تنمو وتتطور من دون شخصيته الفاعلة»⁽³⁾ وبالتالي هو

علامة تعمل على تفكيك شيفرة الدور من خلاله، وليس صحيحا أن الممثل مجرد وعاء يملأ بأفكار الكاتب المسرحي، أو أنه يعمل على تقليد أو محاكاة لشخصيات كما هي في الواقع، بل إنه ناقل للخطاب المسرحي ولكن ليس أداة نقل صماء

أي تقليد أعمى بل إنه يعمل على إعادة إنتاج ما ينقله، بتحسسه لدوره والتفكير فيه بل يصل إلى درجة التأمل كما يفعل الممثلون المبدعون.⁽⁴⁾

يحاول الممثل دائما للاستجابة طوعا إلى ما يقره كاتب النص والمخرج، فهو مثله مثل باقي الحرفيين يخضع لهدف ما مرسوم يعمل على تحقيقه خطوة بخطوة، حيث يقوم بالسيطرة على عالم الشخصية التي سيمثلها وذلك بكشفه عن أبعادها الداخلية التي تسعى كل من المؤلف بكلماته والمخرج بتركيباته وتكويناته الصورية وذلك من أجل تعزيز أطرها الخارجية، أو تهيئة الرموز والعلامات للإشارة والإيحاء بأعماقها، والتي يعمل الممثل على إبرازها وإظهارها لجمهوره مستفيدا من كل الإمكانيات المتاحة له من (كلمات وصور وأصواء وأنغام وديكورات...)، فيكون الممثل بمثابة الوسيط الذي يصل بين كل هذه العناصر ويبعث فيها الروح والحياة للعرض المسرحي بأكمله. وبالتالي فالممثل الخلاق والمبدع هو الذي يعرف كيف يستغل قدراته وخبراته على حسب الدور الموكل له، وعلى حسب العرض المسرحي برمته.⁽⁵⁾

فالمسرح كلمة وحركة وإشارة ولمسة وإيماءة وموقف وعلاقات وأحاسيس وهدف، والممثل هو الذي يسيطر على الكلمة والحركة والإشارة واللمسة والإيماء ليحقق موقفا وهدفا محددا، ومعنى هذا أن الممثل ما يعمل به سوى صوته وجسده وعواطفه، فهو الفنان والوسيلة معا، فهو يفكر فيما يصنعه بصوته وجسده ومشاعره. ولهذا يجب على الممثل الحفاظ على ليونة جسمه ومرونتها قدر الإمكان.⁽⁶⁾ إذن فالجانب الجسدي والفكري والروحي هما عماد الممثل الناجح إذا عرف كيف يستغلها جيدا لصالح الدور وعلى حسب ما تتطلبه الشخصية المؤدات.

ونظرا للأهمية التي يمثلها الممثل على خشبة المسرح باعتباره المحرك الرئيسي لكل عناصر العرض، أو أنه الجزء الذي يبعث الروح والحياة في العرض المسرحي. قام بمحمل المخرجين بدراسات حوله وأنتج مجموعة من النظريات بخصوصه، «فيعتبر ستانيسلافسكي الممثل هو الذي يأخذ بمبدأ التقمص والاندماج والمعايشة السيكولوجية، ويعتبر الممثل آلة ميكانيكية حية عند مايرهولد، أما بريخت فيعتبر الممثل هو الذي يأخذ بمبدأ التغريب والتباعد، ويعتبر غروتوفيسكي الممثل بأنه الممثل الشامل، وعند أندري أنطوان يعتبر الممثل هو ذلك الذي يحاكي الطبيعة،

أما ماكس مينينجن فيعتبر الممثل هو الذي يمثل في ضوء الواقعية التاريخية، أما الممثل عند كريك فيعتبر بمثابة دمية أو لعبة الماريونيت الخارقة للعادة، أما عند السيمائيين فهو عاملا من العوامل وهو حامل للعلامة».⁽⁷⁾

ومن أجل تحقيق كل ذلك يعمل الممثل على تسخير كل طاقاته الروحية والجسدية وكل أشكال التعبير المتاحة له حتى يتمكن من أداء دوره كما يجب ومن تحقيق الهدف العام من العرض المسرحي .

II. أشكال التعبير الجسدي للممثل:

يمكننا حصر أشكال التعبير الجسدي للممثل في النقاط التالية: حركة الممثل، والإيماء والإشارة، وفي تعابير الوجه..

أ - حركة الممثل :

تعتبر حركة الممثل من أهم أشكال التعبير الجسدي، فهي إحدى مظاهر التعبير المرئي، فيقول سعد أردش: «الممثل لا يؤدي الكلمة وإنما يؤدي ما وراء الكلمة».⁽⁸⁾ وفي هذا السياق يمكننا القول بأن الممثل في التعبير الحركي لا يؤدي الحركة وإنما يؤدي ما وراء الحركة، وبما أن الحركة هي لغة مرئية فلها مستويات مثلها مثل اللغة المسموعة. فالممثل هو معني بهذه اللغة.

تعتبر حركة الممثلين على خشبة المسرح الفعل الدرامي، وتنقله إلى المتفرجين، ولهذا يستلزم على المخرج أن يصمم ويخطط حركة كل ممثل على حدى من دخول وخروجه من الخشبة مع أساليب تنقله، (ببطء، بسرعة، أو تكون الحركة ما بين القوة والضعف)، وحركة الممثلين كلهم على مدى مستوى العرض المسرحي الكلي. بشرط أن تكون كل حركة جزئية مدروسة جيداً وذات مغزى ومبرر ودلالة تحكي تفسيراً انفعالياً أو جمالياً. فالبعد الجسدي بوصفه مسؤولاً أولاً عن التعبير عن المعاني والدلالات في العرض المسرحي إلى جانب عناصر أخرى، بعضها يرتبط بالممثل نفسه من حركة، وإيماء وكلمة ونغمة وماكياج وملابس، والبعض الآخر يكون خارجه مثل الديكور والإكسسوار والمناظر والإضاءة، هذا فضلاً على المتلقي باعتباره عنصراً أساسياً في العرض المسرحي، حيث يشارك بدوره في بناء وتوليد الدلالات والمعاني التي ييشها العرض في سياقه العام.⁽⁹⁾

ب-الإيماء والإشارة:

يستخدم التعبير بالإيماء والإشارة كوسيلة للتواصل المسرحي، حيث يشكل التعبير الجسدي بالإيماء والإشارات أهمية كبيرة للعرض المسرحي، فمن خلالها يمكننا معرفة علاقة الممثل بخشبة المسرح وبكونه الوسيلة الأولى التي يتحدد بها مظهر الجسد واتجاهاته المكانية في العرض .

ففن الإشارة هو « فن التعبير الحركي باليد وتنوع طرق الإشارة باليد حسب الدلالة المراد التعبير عنها».⁽¹⁰⁾ ومن بين هذه الإشارات مثلاً: تقديم اليد اليمنى أو رفعها قليلاً للأعلى دلالة على إلقاء التحية عند العرب، أو إشارة رفع اليد وإغلاق الأنف دلالة على وجود رائحة غير مرغوب فيها، أو إمالة تحريك الرأس من اليمين إلى اليسار تدل على الرفض وعدم القبول...إلخ.⁽¹¹⁾

كما يمكننا من خلالهما أيضاً توليد علامات كثيرة، وهذا التنوع في العلامات باستعمال الإيماء والإشارات له دور فعال في العرض المسرحي لأنه يجعله مرتبطاً بالمحتوى الدلالي الذي يرغب الممثل في التعبير عنه « فهو يسعفه في إبراز ملامح الشخصية باعتبارها كائناً منفرداً جسدياً، وعندما يقوم الممثل بانتقاء بعض الأوضاع الجسدية والإيماءات، فيكررها أثناء الدور حتى تصبح سمة مميزة لتلك الشخصية يكفي أن يغير الممثل إيماءاته حتى يدرك المتفرج أنه انتقل إلى أداء

شخصية أخرى». (12) كما يلجأ الممثل أحيانا إلى التعبير بلغة الجسد من خلال الإيماء والإشارات ليظهر حالته الذهنية أو النفسية من فرح وحزن وألم ويأس وكما تدل حركات جسده أيضا على مستواه الثقافي والاجتماعي كذلك .

ج- تعابير الوجه :

مع بداية ظهور فن المسرح عند الإغريق كان الممثل يرتدي قناعا مما يؤدي إلى عدم بروز تعابير الوجه الإيحائية عند الاداء، وهذا ما جعل من الممثل يعتمد بشكل أكثر على حركاته الجسدية المعبرة التي تتطلب مهارات وامكانيات تدريبية تعزز التعبير الذاتي للممثل في نقل الصورة المسرحية ذات الطبيعة القدسية .

ولهذا تعتبر تعابير الوجه بمثابة لغة تخاطب المشاعر بغرض التعبير عن الأفكار والآراء من خلال الحركة الإيحائية لجسم الممثل وتعبيرات وجهه، (13) كما تكون أيضا شديد الصلة بالنسق اللفظي، إذ تعمل على تأكيد الكلام أو نفيه من خلال تعبيرات الوجه، كأن يفصح الوجه عما يرغب المتكلم في إخفائه. كما يمكننا أيضا من خلاله معرفة سن الشخصية وجنسها وحالتها الذهنية وكذلك معرفة انتمائها الطبقي والاجتماعي.

III. القناع المسرحي:

يمكن أن يكون القناع في المسرح قطعة مستقلة توضع على الوجه فتخفي ملامحه كما في المسرح اليوناني القديم ومسرح النو الياباني، وكما يمكن أن يكون نوعا من المكياج الكثيف حيث يوضع على الوجه فيعطيه ملامح أو معالم جديدة كما في المسرح الصيني. (14) فالقناع هو: « عبارة عن غطاء مشكل مرسوم، يثبت على وجه الممثل ليخفي ملامحه الأساسية في سبيل اعطاء الاحساس بملامح أو هيئة أخرى للإنسان، أو الحيوان، أو نبات، أو طير، أو شيء ما. كما يحدد القناع الملامح الأساسية للشخصية المؤدات ويحدد أيضا عمرها والطبقة الاجتماعية ومزاجها ولكن على نحو ثابت. » (15) بمعنى أنه الممثل يؤدي دوره بقناع واحد ذا الملامح الثابتة والتي سرعان ما نتعرف عليه مباشرة عند رؤيتها له. فالقناع هو الوجه الآخر للممثل، أو هو بمثابة الصورة الاصطناعية له حيث يعتبر أداة مساعدة لأداء مجموعة من الأدوار التمثيلية في سياقات درامية مختلفة. فيعبر هذا القناع عن طبيعة الممثل فوق خشبة الركح، هل هو يعبر عن شخصية خيرة أم شريرة، وهل هو يمثل طبقة أرستقراطية أو طبقة فقيرة، كما يعبر أيضا عن الحالة النفسية للممثل من هل هو إنسان سوي أم مجنون.

كما يستعين المخرج بالأقنعة عندما لا يستطيع المكياج من تصوير ملامح الشخصية التي يريد، كأن تكون الشخصيات المسرحية عبارة عن شخصيات خيالية فنتازية أو غير بشرية كالحوانات أو الطيور أو نباتات، فيصعب عليه تصويرها إلا من خلال الأقنعة. (16) وفي هذا الصدد يقول باتريس بافيس بأن القناع هو تشويه طوعي للمظهر البشري، وبأنه عبارة عن رسم كاريكاتوري يعيد من خلاله تركيب الوجه كليا. (17)

لم يعد يقتصر القناع على الوجه فقط بل إنه يحافظ على علاقته الوطيدة مع الإيماء والمظهر الشامل للممثل، وذلك من خلال تعابير الوجه وحركة الجسد التعبيرية إلى جانب طوعية الخشبة، فعلى الممثل التنسيق بينهما ليحقق كمالية العرض المسرحي وحتى لا يحس المتلقي بوجود خلل ما على العرض. وعليه يوجد عدة أنواع من الأقنعة منها :

➤ القناع الموضوعي :

فيغطي هذا القناع الرأس والأجزاء العليا منه، حيث تبقى فتحتي الفم والأنف ظاهرتين، مما يسمح هذا النوع للممثل حرية في حركة الأداء من خلال التعبير بصوته وبكل طاقته.⁽¹⁸⁾

➤ القناع الموضوعي النصفى :

يعبر هذا النوع من الأقنعة على الجزء العلوي للجسم، أي الوجه والرأس أو الاثنين معا. فيرتدي الممثل لباسا كاملا ويكون القناع في الوجه، مما يجعل الممثل أكثر حرية في الحركة.

➤ القناع الكامل (المتحرك):

يقوم هذا النوع من الأقنعة بعزله للشخصية الدرامية في شكل قناع كامل، فتختفي شخصية الممثل بأكملها وتظهر الشخصية المقنعة بكل حيثياتها. فيعمل هذا الأخير على تقييد حركة الممثل من ناحية الرأس وحتى الأطراف.⁽¹⁹⁾ فكل هذه الأنواع تعتبر كأدوات مساعدة للممثل وذلك على حسب الدور الذي يقدمه.

IV. القناع ودوره في تكوين الممثل :

يقول إدوارد جوردن كريج **Edward Gordon Craig** بأنه لا يمكننا أن نسيطر بشكل كبير على طبيعتنا ونحن نعبر عنها بوجهنا وشخصنا، وبأنه هناك شيء آخر غير وجهنا وشخصنا يمكننا الاستعانة به من أجل التعبير عن بعض الأدوار التي يصعب التحكم فيها على تعابير الوجه إلا من خلال القناع » والذي هو الأداة الصحيحة الوحيدة لتصوير تعبيرات النفس، كما تتجلى في تعبيرات الوجه.⁽²⁰⁾

فمن أشكال التعبير الجسدي للممثل هو التمثيل الصامت مع استعمال القناع، ويعرف هذا الأخير باسم القناع النبيل، وهو قناع بلا تعبير ومقطوع عند مستوى الفم، حتى يتسنى لحامله بالكلام، كما يعمل هذا القناع الجامد العاطل عن التعبير باتباع التعبير الجسدي الخاص بالممثل الذي يحمله، فيعطينا تارة وجهها يضحك، وتارة أخرى وجهها خائف، كما يمكن له أن يصبح وجه عجوز طاعن في السن، أو وجه صعلوك حقير، أو وجه نبيل من أختيار القوم. وهكذا عن طريق هذه القطعة المصنوعة من القماش أو من الكرتون أو من الخشب أو الجلد أبدع أداء كبار ممثلي العصور القديمة والعصور

الوسطى وكوميديا الفن، وفي جميع البلدان في الغرب والشرق والشرق الأقصى، حيث حقق القناع قوة تعبيرية خاصة به. (21)

وهكذا ينبغي أن تكون تدريبات الممثل على استعمال القناع من أن تظل الترجمة التي يقوم بها الجسم للشخص والاحاسيس والمشاعر التي يتطلبها العمل الدرامي، وهذه الترجمة يجب أن تتسم بأقصى درجة من الوضوح والدقة الممكنة.

يقول جاك ليكوك Jacques Lecoq بأن: «للقنعة وظيفتان الأولى مسرحية في خدمة العرض والثانية بيداغوجية تنمي مستوى من اللعب حين يكون الممثل بلا قناع». (22) وهذا ما أكدته اللبنانية رويدا الغالي (***) بأن لكل قناع له وظيفة بيداغوجية أو تعليمية، وبأن جسد الممثل هو أدواته الأساسية بالإضافة إلى صوته والذي له علاقة مباشرة مع الجسد.

وتقول أيضا بأن الأقنعة التي صنفها ليكوك ببيداغوجيا، منها القناع الصامت والقناع اليرقي والقناع المعبر والقناع المحايد، كما أكدت بأنه يهدف هذا الأخير (القناع المحايد) ليس لتطوير الجسد وإنما لإيجاد النفس من خلال (الاحساس بالقناع وتقبله) وهو أساس الصوت والحركة التي تعمل على (ترجمة لأحاسيس ذلك القناع). (23)

يعتبر جاك ليكوك Jacques Lecoq (***) القناع بأنه قاعدة التعليم في مدرسته، وبأنه يشكل واحدة من النقاط الثابتة لديه فهو الأساس، وبأن اللعب تحت القناع المحايد لا يعني عدم المشاركة في الوضعيات التي يوجد فيها، بحيث يكون مظهر هذا القناع الذي لا يبيكي ولا يضحك في حالة سكون بدون صراعات مسبقة وبدون أفكار قبلية، ولكنه قادر على أن يكون مسرورا جدا أو حزينا جدا مثله مثل كل البشر، ويؤكد على أنه من أجل تكوين الممثل لابد من تعميق وتطوير بيداغوجية القناع المحايد.

ويصرح ليكوك بأنه حين قيامه بتهيئة ممثلين تابعين للكوميدي فرانسيز على حمل القناع من أجل Létourdi de Molière يقول: « بدأت بالقناع المحايد لم يكن الممثلون قد حملوه من قبل، ولذلك فقد نما ادراكهم بالتتابع للعرض الذي أقوم به لفائدتهم. وإثرى ذلك نخض ميشيل آمون ووضع القناع، إنه شيئا ما قويا يحدث. استمر اللعب بعض الوقت. لقد كان آمون متعبا. لقد عرف كيف يحمل القناع دون تطبيق سابق. إنه اعتقد واحد من المعايير التي تحدد الممثل الناجح. » (24) وعليه يعتبر ليكوك بأن القناع ليس علما حقيقيا ولكنه فن حقيقي.

خاتمة :

وفي الأخير نستنتج من كل هذا بأن القناع هو أداة أساسية في تكوين الممثل الناجح، حيث يعمل هذا الأخير على خلق صورة موحية وجذابة مليئة بالإثارة والتشويق، ومعبرة أكثر عن مشاعر واحاسيس الممثل المتمكن، فيمنح القناع مع

تناسقه مع عناصر العرض الأخرى من أشكال وألوان وإضاءة وديكورات جوا مثيرا خارقا للمألوف وكاسرا للروتين وحتى لا يشعر المتفرج بالملل من كثرة التغيير في الوجوه مع التعبير الإيمائي للجسد الذي يزيد من جمالية صورة العرض المسرحي .

قائمة الهوامش:

- 1- ماري إلياس، حنان قصاب حسن، المعجم المسرحي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2006، ص 478.
- 2- إبراهيم حمادة، معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، مكتبة الأنجلو المصرية للنشر والتوزيع، مصر، 1994، ص 262، 263.
- 3- أحمد شرقي، سيميولوجيا الممثل-الممثل بوصفه علامة وحامل للعلامات-، ط1، أفكار للدراسات والنشر، بغداد، 2013، ص 106.
- 4- نديم معلا، لغة العرض المسرحي، ط 1، دار المدى للنشر، بيروت، 2004، ص 27.
- 5- عقيل مهدي يوسف، متعة المسرح، ط 1، دار الكندي للنشر والتوزيع، مصر، 2014، ص 79.
- 6- أبو الحسن سلام، جماليات فنون المسرح بين اللقطة الزمانية و اللقطة المكانية، جامعة الاسكندرية، مصر، ب س ن، ص 104.
- 7- جميل حمداوي، سيميوطيقا الصورة المسرحية، سلسلة المعارف الأدبية للنشر، الدار البيضاء، 2013، ص 200.
- 8- أبو الحسن سلام، مرجع سابق، ص 212.
- 9- أحمد إبراهيم، الدراما والفرجة المسرحية، ب ط، دار الوفاء لنشر والطباعة، مصر، 2005، ص 65.
- 10- أبو الحسن سلام، مرجع سابق، ص 216.
- 11- نفس المرجع السابق، ص 217.
- 12- محمد التهامي العماري، مدخل لقراءة الفرجة المسرحية، ط 1، منشورات دار الأمان، الرباط، 2006، ص 40.
- 13- عقيل مهدي يوسف، متعة المسرح، مرجع سبق ذكره، ص 62.
- 14- ماري إلياس، حنان قصاب حسن، مرجع سابق، ص 355.

15- عزوز إسماعيل عفانة، أحمد حسن اللوح، التدريس الممسرح، ط 1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2007، ص 124.

16- نفس المرجع السابق، ن ص.

17- Patrice Pavis, **Dictionnaire de théâtre**, Edition revue et corrigée edition Dunod. paris, 2009, P 198.

18- فائق جمعة سعدون، حركة القناع وأهميتها في مسرح الطفل، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بغداد، ع 72، 2011، ص 502.

19- عثمان عبد المعطي عثمان، عناصر الرؤية عند المخرج المسرحي، ب ط، دار الغريب للطباعة و النشر، مصر، 2010، ص 207.

(*)- إدوارد جوردن كريج **Edward Gordon Craig** : 1872 – 1966 هو ممثل ومخرج ومنظر مسرحي إنجليزي، والده الممثل ادورد وليم و والدته الممثلة الن تری من اشیر ممثلي المسرح الإنجليزي، احترف التمثيل في السابعة عشر من عمره، و قرأ الكثير من الكتب المسرحية حتى أصبح اوسع الناس ثقافة في جميع الفنون المسرحية. التحق بفرقة هنري ارفنج ممثلاً اول، وضاق بجهالة الممثلين و المخرجين في إنجلترا فأعتزل المسرح. دعتة المانيا ثم روسيا لزيارتها فوضع فيهما اسس الاصلاح المسرحي. زار ايطاليا واستقر في فلورنسا وافتتح فيها معهد للتمثيل، انشأ مجلة الماسك أي القناع فكانت اولى المجلات المسرحية. شهدت له اوروبا كلها و امريكا، و تسابقت مسارحها الى الانتفاع بفنه في الاخراج و بثقافته المسرحية. بويع بوصفه رائد الإصلاح المسرحي، توفي في فينس عن عمر يناهز 94 عام.

20- إدوارد جوردن كريج، في الفن المسرحي، تر: دريني خشبة، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، مصر، 2000، ص 51.

21- جان دوت، التعبير الجسدي للممثل - تر: حمادة إبراهيم، أكاديمية الفنون وحدة الإصدارات مسرح 2، مصر، 1995، ص 55.

22- أحمد بلخير، الوجه والقناع في المسرح، ط 1، البوكيلي للطباعة و النشر، المغرب، 2003، ص 109.

(**) - رويدا الغالي: هي فنانة وممثلة ومصممة رقص لبنانية، خريجة من معهد الفنون بلبنان، ودرسة بالمدرسة العالمية التي أنشأها ليكوك بفرنسا وتخرجت منها.

23- دليلا مالك، حركة لبنانية فلسطينية بتوابل أوروبية (رويدا الغالي تجربة ليكوك أساسها الجسد)، مجلة مهرجان المسرح العربي مستغانم، ع06، 2017، ص 10.

(***) - جاك ليكوك Jacques Lecoq: ولد الفرنسي بباريس في 15 دجنبر 1921م وتوفي في 19 يناير 1999م، ويعرف جاك ليكوك بكونه ممثلا ومخرجا ورياضيا وكوريغرافيا وبيداغوجيا. ويعد أيضا من كبار الأساتذة المعاصرين الذين اهتموا بتدريب الممثل في القرن العشرين في مجال الميم المسرحي والشكلية البهلوانية والأقنعة والكوميديا الهزلية وتشغيل الراوي في المسرحيات المنصبة حول التراجيديات القديمة. واهتم جاك ليكوك كثيرا بفلسفة القناع ودوره السيميائي في المجال المسرحي والسينوغرافي، وفي سنة 1977م، أنشأ ليكوك مختبره لدراسة حركات الجسد، والبحث عن علاقات الإيقاع والفضاء المشهدي بالسينوغرافيا الركحية.

24- ينظر: أحمد بلخير، الوجه والقناع في المسرح، مرجع سبق ذكره، ص 109، 110.

التنصص بين التراث والحدائة

The relationship between heritage and modernity

الطالبة: سعاد تيشوداد، المشرف: أ.د ملفوف صالح الدين

جامعة بونعامة الجليلي، خميس مليانة-الجزائر

ملخص:

إن التراث العربي متنوع وثري، بكثرة المدونات اللغوية والنحوية ومدونات علوم القرآن والاعجاز القرآني ومدونات علوم الأصول (الفقه، الكلام)، ومدونات البلاغة، ومدونات نقد الشعر، وقد جاءت لإعطاء قراءة صحيحة للقرآن الكريم. فالسعي للبحث في النظريات العربية القديمة، وبالأخص مجال الممارسة النصية وقراءة النص، جعل منها محاولة لإثبات الذات العربية مقابل الذات الغربية في المجال اللساني، وذلك بوصف الممارسة التراثية وصفا حديثا، فالقراءة اللغوية — عند علماء اللغة، جاءت وفق نظريات قراءة النصوص، فالرصيد الذي يحتويه التراث العربي جعل الاشتغال على نصوصه من التأسيس وصولا إلى التأصيل والإنجاز، ومن بين عناصر التأسيس هناك المقولات الأساسية للممارسة النصية، فنجد التنصص و التعلق النصي، الذين هما محورا بحثنا، حيث نحاول البحث في المفهوم العام للتنصص كنوع من نظرية التفاعل النصي، ومحاولة فهم تحليل هذه التفاعلات النصية الداخلية والخارجية ومعرفة العلاقة بين النص السابق (التراثي) والنص اللاحق (الحديث)، فالبحث في هذه التفاعلات والتفاعلات يمكننا من معرفة المسألة التراثية في اللسانيات الحديثة، فالدراسات اللسانية وكذا الأدبية راج فيها مفهوم النص، غير أن مفهوم التنصص لم يستقر داخل اللسانيات إلا متأخرا عن الدراسات الأدبية التي تحددت ملمحه فيها، لنطرح إشكالية التنصص هل هو تفاعل تكاملي؟ ماهي ملامح هذا التنصص في التراث العربي؟ ولإجابة لبد من فهم تفكير الدارسين له و معرفة أسباب تطوره في الدراسة الأدبية غرار الدراسة اللسانية، فهما توظفان نفس اللغة الواصفة.

الكلمات المفتاحية: التنصص، التعلق النصي، التراث، لسانيات النص، اللغة، تفاعل، إشكالية.

Summary:

The Arabic heritage is varied and rich, with a lot of linguistic and grammatical codes, codes of Quranic sciences, Quranic miracles, codes of asset sciences (jurisprudence, speech), codes of rhetoric, and criticisms of poetry.

The search for ancient Arabic theories, especially the field of textual practice

and the reading of text, made it an attempt to prove the Arabic self versus the Western self in the linguistic domain, by describing the heritage practice as a modern description. For example, Among the elements of incorporation there are the basic tenets of the textual practice, we find the textual correspondence and interdependence, which are the focus of our research, where we try to research the general concept of attribution as a kind of theory of t And the attempt to understand the analysis of these internal and external textual interactions and to find out the relationship between the previous text (heritage) and the later text (modern), the research on these interactions and interactions enables us to know the heritage issue in modern linguistics. The linguistic and literary studies evoke the concept of the text, The concept of harmony has not settled within the linguistics until it is late for the literary studies that are determined by its characteristic, to raise the problem of symmetry. Is it an integrative interaction? What are the features of this harmony in Arab heritage? In order to understand the thinking of the learners and to know the reasons for its development in the literary study similar to the linguistic study, they employ the same language descriptive.

Keywords: synonym, textual attachment, inheritance, textual linguistics, language, interaction, problematic.

توطئة:

عرف التناس في اللسانيات العربية، أفقا ضيقا، وفق نظرة الدارس والممارس العربي لثقافته اللساني ووصفه بالثابت، وتارة أخرى بالفريد وأخرى بالقصور والضعف، وذلك بخلاف الدرس الغربي الذي لم يعرف هذه الإشكالية، رغم أن «التحويلات التناسية تستوجب دائما تغير المحتوى ...»¹

فهذا المحتوى يتعلق غالبا بالقضايا التي تثيرها الدراسات الغربية، فتحاول الدراسة العربية التفاعل مع هذه النهضة الحديثة لها علاقة بالممارسة النصية سواء في النصوص اللغوية التي تكتفي بنقل التراث اللغوي ومقارنته بالنص اللساني الغربي دون مراعات الخصوصية اللغوية والبيئية، ونجد التغيرات تحدث في النصوص الأدبية فيحدث التحول النصي بتفاعلات الحديث والتراثي، رغم أهمية التطور اللساني، في الممارسة النصية العربية التي بقيت تتعامل مع النص النحوي كتراث مقدس، لا بد من الحفاظ عليه دون إزالة غبار السيء منه، لتصفو صورة الجيد منه للدارسين اللسانين واللغويين لإعادة الاعتبار التفاعل له بالبحث عن نصوص حديثة تتقارب معه، والبحث في درجة التناس بينهما، وقياس مدى التعالق بين هذه النصوص، والحكم بالنجاعة أو عدمها في تناسهما كحركة جديدة، " نريد الحديث عن مواضيع حددتها اللسانيات : موضوع التلفظ وموضوع الملفوظ، إنهما يقتسمان نتيجة مشتركة تتجلى في أن الإدراك الأدبي المعاصر، يحتوي الاثنين معا، باعتبارهما

نتاجا للتخييل... وما أن يُفقد سر التطابق بين موضوع معين ولغته، فإن التناسك وحده هو الذي يُمكن من إيجاد ما يوحد بينهما، فلا يمكن التوصل إلا بعد جهد، إلى أن هذا الاستعمال للتناسك يبقى في الأساس غير متعدد، مجبر على إعادة عملية إعادة التلفظ دون انقطاع، حتى يتحدد الخطاب، مأخوذ بلعبة التدليل أو بناء موضوعه، الذين هما في الواقع شيء واحد".²

وللاستفادة من الدرس اللغوي كان لابد من الرجوع للمناهج القديمة ومقابلتها بالحديثة فـ "...دراسة الأدب يجب أن تركز أولا وقبل كل شيء على الأعمال الفنية الفعلية ذاتها وأن من الواجب مراجعة المناهج القديمة في علم البلاغة والنظرية الشعرية أو العروض، وإعادة تقريرها في مصطلحات حديثة... أدى ذلك إلى محاولة الاستفادة من الدراسات اللغوية الحديثة من جهة، ومن تراث البحث البلاغي القديم، وإن يكن بمنطلقات جديدة من جهة ثانية... " 3

فالتعامل مع النص الغربي له خلفيات سلبية وأخرى إيجابية "... يحصل أن تدعو الحاجة أو الضرورة إلى الالتجاء إلى ألفاظ اللغات الأجنبية فيستعار منها ما تمس الحاجة إليه حيناً وما لا حاجة إليه حيناً آخر، وتكون الاستعارة إما لأن الألفاظ المستعارة تعبر عن أشياء تختص بها بيئة معينة ولا وجود لها في غير هذه البيئة أو تكون الاستعارة لمجرد الإعجاب باللفظ الغربي.

و في الحياة العربية نجد العرب قد استعاروا من الفرس واليونان ألفاظاً للتعبير عن أشياء ليست في بلاد العرب... ومع الزمن يصبح للمعنى الواحد لفظان أحدهما أصيل والثاني أجنبي دخيل يشودان معا جنباً إلى جنب زمناً ما، بعده قد ينزوي اللفظ الأصيل ويندثر، وفي الوقت نفسه يستقر اللفظ الدخيل... ويتكون على إثرهما ما يسمى بالتزادف اللغوي... وهو أمر غير طبيعي في اللغات واللغة العربية خاصة، بل في سنة الحياة كلها ولا يخدم اللغة في مصطلحاتها ومفرداتها... لماذا وجد مصطلح اللغة الدخيل وقد كان له نظير في التراث يحمل دلالاته أحسن... مصطلح اللسان " 4

لابد من التمييز بين التراث والحداثة لأن " فقه اللسان العربي اليوم يحتاج إلى قراءة جدية وحديثة تنطلق من المواجهة الشرعية والعقلية، بين صحيح التراث وصحيح الحداثة مرددة عبارة: ليس كل ما في التراث صحيحاً وليس كل ما في التراث خطأ، وليس كل ما في الحداثة صحيحاً، وليس كل ما في الحداثة خطأ، والمطلوب هو الجمع بين صحيحهما والدفع لخطئهما. " 5

وقد "عرف تاريخ البحث اللغوي عند العرب محاولات لتوجيه واقع الاستخدام اللغوي... ومن هذه الزاوية كانت تبني الدراسات الحديثة في الأسلوب، لمقولة الانحراف في لغة الأدب، بالنسبة للمعيار أو النمط، وكان انطلاق الكثير من اللغويين المحدثين من مصطلحات دي سوسير... وهنا تبرز قضية أخرى يتضح فيها الخلاف، بين كل من اللغويين و البلاغيين العرب من ناحية، وأصحاب علم الأسلوب من الغربيين من ناحية أخرى... " 6

رغم ذلك " ... ظل البلاغيون العرب على اعتقادهم بسبق المستوى العادي، و مثاليته وانحراف المستوى الفني وحدوثه وهو ما كان بدوره مقدمة لأفكار أخرى على نفس الصفة، من مجافاة الواقع، ولها نفس الخطوة، إذا إعادة النظر إلى التطبيق على مستوى الانشاء الفني... ذلك ما صنعه أبو عبيدة والفراء والجاحظ وكثيرون غيرهم ممن جعلوا هدفهم الكشف عن المعنى المناسب وراء ظاهر العبارة... " 7

إن المشهد النقدي الحديث عرف اسهامات عديدة في مجال النص لجعل النص العربي منفتحاً على النصوص الغريبة، وقبل ذلك انفتاح النصوص على بعضها البعض بتنوعها، فيحكمها الترابط والتداخل والتفاعل لتظهر فكرة الانفتاح على نصوص سابقة من طرف نصوص لاحقة لها، هذا الوضع الذي أل إليه النص الأدبي أصبح الدرس النقدي الحديث يأسس له بمقولة "التناص" ويمكن التأكيد على " ... أن هذا التصور الجديد للنص الأدبي هو الذي جدد التفكير النظري حول كثير من الأشكال التناسية غير المعني بها في الممارسة الأدبية، وبذلك تم الاجتهاد للكشف عن الصلات بين ظواهر وقضايا أدبية قديمة تنتمي إلى هذا المفهوم النقدي الحديث المتعلق بـ "التناص"، نحو: الاستشهاد الشعري، والمعارضة والنقيضة والسراقات والتعليق والتلميح والاقتباس والنقل والتقليد والامثال وما شاكل ذلك " 8.

لهذا نجد " إن احتفال عبد القاهر بالنظم والتصوير كان حاسماً في تشييد أفق بلاغي ولساني لقضية السراقات الشعرية التي كانت قبله سؤالاً غير في مرتبط في إحدى جوانبه بسؤال الأخلاق والسياسة " 9

فبعد القاهر الجرجاني يوضح الاستهجان الأخلاقي للسراقات كمضمون ومصطلح فـ " ... لعله بهذا يريد أن يقرر أن الصورة الفنية هي أساس التفاضل الفني، والتمييز بين الأساليب الشعرية المتقابلة، وهو الساس الموضوعي الذي حد من خلاله من مفعول المضمون الأخلاقي التهجيني للسراقات ليقترح بديلاً نظرياً يراعي خصوصية الخطاب الشعري بما يقوم عليه من تصوير وبناء ... الأمر الذي سينعكس لامحالة على طبيعة الأليات التناسية التي توصل بها الخطاب النقدي الواصف في رصده لطبيعة العلاقة التي تربط نصاً بآخر أو نصوص أخرى " 10

لبيان مقولة التناص كممارسة نصية لا بد من فهمه فـ " ... التناص يتجلى في أخذ مجموعة من النصوص، وادخالها في نص واحد دون أن يهدم بعضها بعضاً، ودون أن يتفجر النص التداخلي (المتناص) ... التناص يندمج بشكل جديد في إطار سردي تقليدي، وهو فوق هذا قادر أيضاً على التلاؤم دون تحريف التحولات الجديدة " 11.

لفهم التناص نجد أنه " يُتحدث بحماس عن التناص باعتباره ثورة على التحليل البنوي اللساني، الذي تدعم مع الشكلائية الحديثة، يتبادر إلى ذهن بعض الدارسين أنه بديل له، أو على الأقل مدخل أساسي يستتبعه، والواقع أن تنوع المتن التخيلي يقدم أمثلة تؤيد ذلك ... فهناك فعلاً نصوص تتطلب قراءتها استحضار نصوص أو متون سابقة... يعني ذلك ارتباط لاحق بالسابق في فهمه واشتغاله... " 12.

وهناك تفاضل بين المدخلين اللساني والتناصي، "إن المدخل الأساسي هو المدخل التناصي، ويأتي المدخل اللساني، مما فيه من تغييرات دلالية وتوازنات صوتية تابعا له خادما لاستراتيجية... وينقلب الأمر حين يغيب هذا الترابط المباشر بين النصوص، حيث يصبح المدخل اللساني صاحب الكلمة الأولى، والمكون التناصي تابعا ومفسرا، يغني البعد التخيلي موسعا فضاء النص حسب ثقافة القارئ ومدى استيعابه للجنس الأدبي بناء وتاريخا".¹³

نجد أن "... لسانيات النص هي التي تدرس النص من حيث هو بنية مجردة، يتولد عنها جميع ما في النص، وذلك برصد العناصر القارة في النصوص وروابطها المختلفة ... العلاقات بين هذه البنيات النصية هي علاقات تفاعل وصراع، أي علاقات إنتاجية " ¹⁴

فرغم تشعب التعاريف والقضايا لتحديد لمصطلح التناص، إلا أن أغلب الباحثين أجمع أن جوليا كريستيفا هي من جاءت بصياغة مصطلح (Intertextualité) ... ترجمت إلى العربية بـ "التناص" والتداخل النصي أو التفاعل النصي... ثم أعاد صياغته جيرار جنيث الذي " اعتبره بمثابة حضور متزامن بين نصين أو عدة نصوص أو هو الحضور الفعلي لنص داخل نص آخر". ¹⁵

فـ " وضعت جوليا كريستيفا منهجا جديدا، تحدثت فيه عن النص، وماهيته ونظريته في كتابها: بحوث في سبيل التحليل العلاماتي " و " نظرية الرواية"، وقد أكملت كريستيفا الشكل النهائي لنظرية النص التي عينت بها المفاهيم البارثية بتطبيقاتها بأنظمة ممارستية خاصة بسميائية الدلالة وهي : (ممارسات دلالية، الإنتاجية، التمعن، حلقة النص، التناص، تخلق النص

16

فنجد "... كريستيفا تنظر في النص باعتباره ضربا من الاشتغال اللغوي هو مسألة متصلة للغة، تفكيك لها... " ¹⁷

فقد نجد في الساحة النقدية والمعجمية " تعددت المفهومات التناصية عند النقاد الغربيين، وقد حاولوا إيجاد مصطلحات تناهض ما جاءت به كريستيفا ... وهذه المشكلة من الإشكاليات التي تعترض طريق الباحث في مفهوم التناص، والإشكالية ليست في تحديد حدود التناص وحدود السرقات الأدبية، بل في تحديد المنهجية، فإذا كان الباحث أو الأديب واضحا في استخدامه للنصوص الأخرى من حيث التوثيق وحفظ حق الآخر، وعدم خلط اللغة ... فإننا نلغي فكرة السرقة... فالأمر أصعب من تصورنا، فمن السهل أن أقول التقى الشاعر فلان مع الشاعر الفلاني في الأفكار، وحتى في الكلمات، ولكن ليس من السهل أن ألبس الآخر لباسا أسودا بحجة السرقة أو توارد الخواطر أو حتى التلاقي بقصدية أو غير قصدية... " ¹⁸

التناص بين المفهوم الحديث والموروثات القديمة عرف تجاذبات فكرية وحتى إيديولوجية حاولت فصل الحديث عن التراثي، فالتناص وسيلة للربط، وليس الإلغاء " فلا نستطيع أن نفصل نصا فصلا نهائيا عن الموروثات القديمة، أو المؤثرات الحديثة،

فالتداخل ليس مرتبطا بزمان دون زمان ولا مكان دون مكان، المهم أن التأثير موجود... ومن هنا نستطيع أن نحكم على النص بوصوله إلى مرحلة التناص أم أنه بقي في حدود الظواهر القديمة من الاقتباس والتضمين"19.

فالتناص إذا "... مصطلح نقدي يرادفه (التفاعل النصي) ... وهو تشكيل نص جديد من نصوص سابقة أو معاصرة، بحيث يغدو النص المتناص خلاصة لعدد من النصوص التي تحمي الحدود بينها، و أعيدت صياغتها بشكل جديد، بحيث لم يبق من النصوص السابقة مادتها، وغاب (الأصل) فلا يدركه إلا ذوو الخبرة والمران ... يبدو (التناص) علاقة تفاعل بين نصوص سابق ونص حاضر، أو هو تعالق (الدخول في علاقة) نصوص مع نص، حدث بكيفيات مختلفة، وقد شاع هذا المصطلح ففي الأبحاث الأدبية والدراسات النقدية"20 .

واعتبر التناص "في مجمله هو أن النص عبارة عن نصوص أخرى متداخلة فيما بينها بطرق مختلفة أو هو تقاطعات وتداخلات تحدث بين النصوص في النص الواحد، أو أنه استدعاء نصوص للمشاركة بناء نص جديد"21.

فمصطلح التفاعل النصي مرادف لمصطلح التناص فهو "... مصطلح يعود إلى دراسات المقارنين الذين اعتبروه أداة تحليلية لها علاقة مباشرة في عمليات التأثير والتأثر، وفي النقد المعاصر حاولت السيميائيات الحديثة ونظرية الأدب احتواء هذا المفهوم وتوظيفه توظيفا اجرائيا ... والتعالق النصي يرى أن النص اللاحق يكتب النص السابق بطريقة جديدة "22

لمعرفة حقيقة الممارسة النصية نجد "... تعالق النص مع نصوص أخرى، وإذن فلا حدود للنص، ولا حدود بين نص وآخر، وإنما يأخذ النص من نصوص أخرى، ويعطيها في آن، وبهذا يصبح النص بمثابة بصلة ضخمة لا ينتهي تقشيرها، فالمعاني والدلالات فيه طبقات بحسب القراء والأزمنة والأمكنة"23.

لتقريب الممارسة النقدية كان لبد من أن " تندرج في اطار الجهود السابقة، وتستفيد من نتائجها، إلا أنه مع ذلك حريصة على تجنب مزالقها المنهجية، ومراعاة القراءة الجديدة للظاهرة ففي سياق المفاهيم العامة لنظرية التناص الحديثة، وهو أمر مكن من تحقيق ... اعتبار المعارضة الشعرية نوعا من التعلق النصي الذي يقتضي حوارا شعريا بين نص سابق وآخر لاحق، مشتق منه... والنظر إلى النصوص الشعرية المتعارضة في شموليتها وكليتها بعيدا عن مفهوم الموازنة القديم... واستدعاء السياقات المختلفة للنصوص الشعرية المتعارضة، وهو أمر نقدي ضروري لاستجلاء التفاعلات الدلالية لهذه النصوص، وقد ظل هذا المبدأ الفني شبه مغيب في الشعرية العربية القديمة ... "24

نجد التناص عند الباحثين العرب منقولاً من البحث الغربي ألا " أن طريقة النقل أو أسلوب النقل لدى الباحثين العرب أوقعهم في خلط أيضا بمستويات فهم اللغة، سواء كانت المنقولة عنها أو الناقلة إليها، تختلف من باحث لآخر، إضافة إلى عدم ثبوت دلالة المصطلح إلى عهد قريب، ومن هنا كانت الترجمات (التناص أوالتناصية، النصوصية، تداخل النصوص أوالنصوص المتداخلة، النص الغائب، النصوص المهاجرة وتظافر النصوص، النصوص المحالة والمزاحة، تفاعل النصوص... وهذه تتقارب وتتباعد حسب مرجعيات المترجمين لمصطلح التناص، لكن الفصل بينهما بدقة من الصعوبة بمكان "25.

وعليه فالمعارضة الشعرية واسعة البحث فهي " لاتقف عند حدود التشابه التام مع مكونات التراث الأدبي السابق، بل تتجاوز ذلك إلى تحقيق الاختلاف والتحويل، على نحو يؤكد تكامل مكونات الذاكرة الفنية العربية وتفاعل قديمها مع حديثها، وسابقتها مع لاحقها، فالمعارضة الشعرية بهذا الاعتبار تمثل شكلا من أشكال قراءة التراث الأدبي السابق وتلقيه آن " 26

أوجد الفكر الحديث في تعامله مع التراث خلا في كيفية القراءة — "... قراءتنا الجديدة للتراث تخلط بين أسس معرفية مختلفة وتجمع بينها تعسفا ودون الأخذ بمبادئ البحث العلمي المنضبط ... " 27

فقراءة التراث اللساني العربي قد "... تنتزل قراءة التراث اللغوي العربي ففي ضوء اللسانيات منزلة ذات بعد حضاري، تقوم على أساس استرداد هذا التراث ... في محاولة لتأسيس الحاضر والمستقبل، على أصول الماضي وتأسيس البحث اللساني المعاصر في الظاهرة اللغوية العربية. يتخذ هذا الصنف من الكتابة اللسانية التراث اللغوي العربي القلم في شموليته موضوعا لدراساته المتنوعة " 28.

تعامل الفكر العربي مع النقد الحديث بتوجس لهذا " فالنقد الجديد بجميع فروع ومختلف اتجاهاته يتأسس على مفهوم العلاقة العضوية بين الدال والمدلول ... فيما يختلف الأساس المعرفي الذي يبنى عليه نقدنا وفكرنا القديم عامة " 29

تعتبر فاعلية النص في ثرائه بين القديم والجديد لهذا — "... أسس النقد القديم تختلف بمحتواها وقواها عن الأسس التي رافقت المستويات النقدية الحديثة ولذا فمن طبائع الأمور وجود الاختلاف في المصطلحات ومدلولاتها ... وتبقى قضية السرقات محدودة من خلال بيت من الشعر أو فقرة أو عبارة على خلاف التناس الذي يعتمد على هدم السابق وبناء الاحق، وبالتالي يصبح إشارة إلى نص غائب يثري النص الحاضر وضمن هذه الفاعلية يكون النشاط النقدي " 30

فكرة اللسانيات للتراثية جاءت للدفاع التراث اللغوي — " من غايات لسانيات التراث وأهدافها قراءة التصورات اللغوية القديمة، وفق ما وصل إليه البحث اللساني الحديث والتوظيف بين نتائج الفكر اللغوي القديم والنظريات اللسانية الحديثة، والتالي إخراجها في حلة جديدة تبين قيمتها التاريخية والحضارية ... أن تنفث روح الحداثة في التراث اللغوي، وتؤكد حملة لروح العصر، ونبضات المعاصرة، وبالتالي سبقه إلى الكثير من مبادئ اللسانيات " 31

وللدفاع عن البحوث اللغوية " تصرح لسانيات التراث بأهدافها من القراءة والمتمثلة في التقريب بين التراث اللغوي العربي واللسانيات، وهذا ما تبيناه من عناوينها وخطاب مقدماتها ... ما يلاحظ بخصوص ذلك التقريب هو تغليب اللسانيات على اللغويات فلسانيو التراث لم يقربوا البحوث اللسانية من البحوث اللغوية، بل ما فعلوه هو العكس " 32

للأسف لم يلقى التناس في اللسانيات المعالم الواضحة في تفاعل نص تراثي مع آخر حديث لهذا " لا يراعي لسانيو التراث الحدود بين المدارس اللسانية والفروق القائمة بينهما، فكثيرا ما يتم الجمع بين توجهين لسانيين عند لغوي واحد، كالجمع بين المنهج البنيوي والمنهج التوليدي ... دون الكشف عن الأسس التي يقوم عليها هذا الجمع، بل يدعو إلى الاستغراب

...هو أن نجد من اللغويين من يتجاوز نفسه داخل إطار الاشتغال نفسه، فيكون بنيويا وتوليديا ووظيفيا في الوقت نفسه؟"33

لم تلقى الممارسة النصية اللغوية في البحث اللساني الحديث، العناية اللازمة التي تليق بقيمة التراث اللغوي العربي، غير أن النظرة التبعية للغرب أعطى الهوية بين مركزية الأنا الغربي وهامشية الآخر العربي الذي يحاول التناص مع الدرس اللساني الغربي بشتى السبل، متناسيا الخصوصية اللغوية لأي لغة، رغم نجاح التناص في الأعمال الأدبية التراثية إلا أن هذا التفاعل فيه نظر.

قائمة الهوامش:

- 1- لورون جيني ، تر: نور الدين محقق، استراتيجية الشكل (نظرية التناص في الثقافة العالمية "، ط1، دال للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا ، 2015، ص.21
- 2- لورون جيني ، استراتيجية الشكل ، المرجع السابق ، ص .100،101
- 3- عبد الحكيم راضي نظرية اللغة في الشعر العربي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط1، 2003، ص.478،479
- 4- عمار الساسي ، اللسان العربي وقضايا العصر ، دار المعارف للإنتاج و التوزيع ، البليدة ، الجزائر ، (د.ط)، 2000، ص.16،18
- 5- عمار الساسي ، اللسان العربي وقضايا العصر ، المرجع السابق ، ص .4
- 6- عبد الحكيم راضي نظرية اللغة في الشعر العربي ، مرجع سابق ، ص.522،523
- 7- ينظر عبد الحكيم راضي نظرية اللغة في الشعر العربي ، المرجع نفسه، .521
- 8- عبد القادر بقشي ، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي (دراسة نظرية وتطبيقية)، (د..ط)، دار أفريقيا ، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص.9،10
- 9- عبد القادر بقشي ، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي (دراسة نظرية وتطبيقية) ، المرجع السابق ، ص.38
- 10- عبد القادر بقشي ، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي (دراسة نظرية وتطبيقية) ، المرجع نفسه، ص.39..
- 11- لورون جيني ، استراتيجية الشكل ، مرجع سابق ، ص .53،59
- 12- عبد القادر بقشي ، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي ، مرجع سابق ، ص.5
- 13- عبد القادر بقشي ، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي ، المرجع نفسه ، ص.5
- 14- محمد عزام ، النص الغائب (تحليلات التناص في الشعر العربي)، (د.ط)، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سوريا ، 2001، ص.27
- 15- ينظر عبد القادر بقشي ، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي ، مرجع سابق ، ص.16،22، .(ينظر: طه عبد الرحمن ، أصول الحوار وتحديد الكلام ، ص41/ سعيد يقطين ، انفتاح النص الروائي ، ص.9،39)
- 16- حسين خمري ، نظرية النص (من بنية المعنى على سيميائية الدال) ، ط1 ، الدال العربية للعلوم ناشرون ، لبنان / منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2007، ص.34،35

- 17- محمد الناصر العجيمي ،النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية ، ط1، دار محمد علي الحاسي للنشر والتوزيع، تونس 1998، ص. 389
- 18- حسين منصور العمري ،إشكالية التناس ،دار الكندي للنشر والتوزيع ،الأردن،(د.ط)،(د.ت)،ص.32
- 19- حسين منصور العمري ،إشكالية التناس، مرجع سابق ،ص.15
- 20- محمد عزام ،النص الغائب (تحليلات التناس في الشعر العربي)،مرجع سابق، ص29..
- 21- ينظر حسين خمري ،نظرية النص (من بنية المعنى إلى سيميائية الدال) ، مرجع سابق، ص.253
- 22- ينظر حياة لصحف، مصطلحات عربية في نقد ما بعد البنيوية ، (د.ط)،، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية ،دار الخلدونية، الجزائر، 2013، ص.، 87، 89
- 23- محمد عزام ،النص الغائب (تحليلات التناس في الشعر العربي)،مرجع سابق، ص.30
- 24- عبد القادر بقشي ،التناس في الخطاب النقدي والبلاغي ،مرجع سابق ،ص.71
- 25- حسين منصور العمري ،إشكالية التناس، مرجع سابق ، ص16-18، ينظر تركي المفيض، التناس في معارضات البارودي، ص.89
- 26- عبد القادر بقشي ،التناس في الخطاب النقدي والبلاغي ، مرجع سابق ،ص.12
- 27- محمد الناصر العجيمي ،النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، مرجع سابق ، ص.708
- 28- حافظ اسماعيلي علوي ،اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة (دراسة تحليلية نقدية في قضايا التلقي واشكالاته)، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت لبنان ،2009، ص.131.
- 29- محمد الناصر العجيمي ،النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، مرجع سابق ،ص.712
- 30- حسين منصور العمري ،إشكالية التناس، مرجع سابق، ص.24، 25
- 31- حافظ اسماعيلي علوي ،اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سابق ،ص131، 140..(ينظر مصطفى غلفان، اللسانيات العربية الحديثة ،ص92.)
- 32- حافظ اسماعيلي علوي ،اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص184..
- 33- حافظ اسماعيلي علوي ،اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص185.

قائمة المراجع

- 1- حافظ اسماعيلي علوي ، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة (دراسة تحليلية نقدية في قضايا التلقي واشكالاته)، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت لبنان ، 2000.
- 2- حسين خمري ، نظرية النص (من بنية المعنى على سيميائية الدال) ، ط1 ، الدال العربية للعلوم ناشرون ، لبنان / منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2007.
- 3- حسين منصور العمري ، إشكالية التناس ، دار الكندي للنشر والتوزيع ، الأردن ، (د.ط.) ، (د.ت).
- 4- حياة لصحف ، مصطلحات عربية في نقد ما بعد البنيوية ، (د.ط.) ، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية ، دار الخلدونية ، الجزائر ، 2013.
- 5- عبد الحكيم راضي نظرية اللغة في الشعر العربي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2003.
- 6- عبد القادر بقشي ، التناس في الخطاب النقدي والبلاغي (دراسة نظرية وتطبيقية) ، (د.ط.) ، دار أفريقيا ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2007.
- 7- عمار الساسي ، اللسان العربي وقضايا العصر ، دار المعارف للإنتاج و التوزيع ، البلدية ، الجزائر ، (د.ط.) ، 2000 ، ص 16 ، 18.
- 8- لورون جيني ، تر: نور الدين محقق ، استراتيجية الشكل (نظرية التناس في الثقافة العالمية " ، ط1 ، دال للنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا ، 2015.
- 9- محمد الناصر العجيمي ، النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية ، ط1 ، دار محمد علي الحاسي للنشر والتوزيع ، تونس . 1998.
- 10- محمد عزام ، النص الغائب (تحليلات التناس في الشعر العربي) ، (د.ط.) ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سوريا ، 2001.